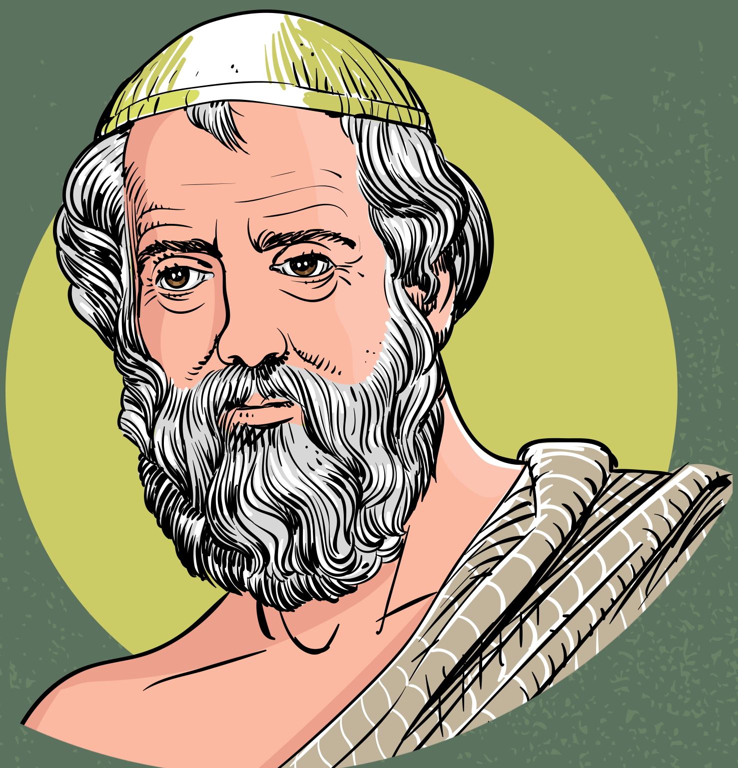
جمهورية أفلاطون

أفلاطون



ترجمة فؤاد زكريا

جمهورية أفلاطون

تأليف
أفلاطون

ترجمة
فؤاد زكريا

هنداوي

جمهورية أفلاطون

أفلاطون

The Republic

Plato

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٤٥٠ ٢

صدر أصل هذا الكتاب باللغة اليونانية عام ٣٨٠ قبل الميلاد.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٧٤.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

تصدير

«عاش أفلاطون في عصرٍ تدهورَت فيه دولة المدينة City State، وكان المجد الذي اكتسبَته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل أن يُولد بوقتٍ طويل. ولقد كان شعوره بإخفاق الرُّوح اليونانية أقوى من شعور جميع معاصريه … وكانت حياته، مثل حياتنا، تقع في نهاية عصر من التوسُّع، فقد كان في الخامسة والعشرين عندما انتهت الحرب الكبرى بين أثينا واسبرطة بهزيمة مواطنيه وإذلالهم، وتداعت أمام عينَيه الإمبراطورية الأثينية، وأدرك أن المهمة الحقيقية ليست إعادة بناء أثينا، وإنما إنقاذ اليونان. ولكي يتحقق هذا الغرض، كان لا بدَّ من تحليلٍ متعمق لدولة المدينة ولطبيعة الإنسان …

ولقد ظل الفيلسوف دهورًا طويلة يُعدُّ مفكرًا «أكاديميًّا»، وحالِمًا أو متأملًا بعيدًا عن الخلافات التافهة التي يصطرع بها عالم الحياة اليومية، وكان من المُحتَّم أن يُصوَّر أفلاطون على أنه فيلسوف من هذا النوع. أما اليوم، عندما وصلَت حضارتنا إلى أزمة مشابهة لتلك التي عاش فيها أفلاطون، فإن في وُسعنا أن نراه كما كان على حقيقته — أعني مثاليًّا أخفق في تطبيق أفكاره عمليًّا ومصلحًا ثوريًّا لم يستطع أن يهتديَ إلى أساسٍ سياسيٍّ لإصلاحاته.»

بهذه الكلمات أكد المفكر والسياسي العمالي الإنجليزي المشهور، ريتشارد كروسمان،[١] أهمية دراسة أفلاطون بالنسبة إلى عالمنا الحاضر، وأوضح أن البحث المقارن بين العصر الذي عاش فيه أفلاطون، وبين عصرنا هذا — وكلاهما كان عصر انهيار لقيم قديمة وبحث عن قيم جديدة — هو أفضل وسيلة تتيح لنا استيعاب آراء هذا المفكر الذي يفصلنا عنه ثلاثة وعشرون قرنًا من الزمان.

---

[١] R. H. S. Crossman: Plato Today, Allen and Unwin (Revised ed.) 1959, pp. 16–17.

وأنا من المؤمنين بأنه لا مفر لنا — عند دراسة مفكر مثل أفلاطون — من أن نتذكر، ونحن نبحثه، أننا نعيش في القرن العشرين. ونضع نُصبَ أعيننا مختلف مواقف الإنسان المعاصر، ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا لمواقف الإنسان اليوناني في ذلك العصر. ومع ذلك فإني أودُّ أن أتساءل: هل ينبغي اتباع هذا المنهج لأن عصرنا — كما قال كروسمان — عصر مُخيِّب للآمال، وعصر قيم منهارة، كما كان عصر أفلاطون؟ وهل يكون الأساس الوحيد للشعور بالتآلف والتقارب والتفاهم بيننا وبين هذا المفكر اليوناني القديم، هو أننا نشترك معه في كوننا أبناء أزمة العصر أو عصر الأزمة الذي نعيش فيه؟

في اعتقادي أن من الأمور المشكوك فيها إلى حدٍّ بعيدٍ أن يكون هناك مُفكِّر لم يعِشْ في عصر أزمة، أو على الأقل لم يشعر بأن عصره مُتأزِّم إلى حدٍّ يفوق سائر العصور السابقة عليه. ولو أمعنت الفكر في كتابات أي مفكر تقرأ له، لوجدته يؤكد — حالما يتأمل أحوال عصره — أنه يعيش في عصر أزمة أو في مرحلة انتقال أساسية. ومن الصعب أن نُنكِر عليه هذا الشعور. ألم يكن أرسطو بدوره يعيش في عصر أزمة؛ أعني تلك التي سبقَت مباشرة توسُّع الإسكندر الأكبر وتكوين إمبراطوريته الشاسعة؟ وماذا تقول عن أفلوطين، ونهاية العالَم القديم؟ أو عن ديكارت، وبداية العصر الحديث؟ وماذا نُسمِّي عصر «كانتْ» بما فيه من انتقالٍ حاسم إلى عهدٍ حضاري جديد؟ وكيف نصِف عصر بعث الأمَّة الألمانية أيام فشته وهيجل؟ أمَّا في هذا القرن، فإنَّ لنا أن نتساءل: ألم تكن السنوات الأولى أزمة؛ أعني أزمة فكرية انهارت فيها نُظُم الفيزياء السائدة حتى ذلك الحين، وتولَّدت فيها، عن التحليل النفسي، نظرةٌ جديدة إلى الإنسان، وبدأت الاتجاهات الجديدة في الفن والأدب تشقُّ لنفسها طريقًا رائدًا؟ ألم تكن الحرب العالمية الأولى أزمة؟ ألم يمرَّ العالَم بأزمة فكرية في العشرينيات، وبأزمة اقتصادية (وعقلية) في الثلاثينيات؟ وماذا كانت الحرب العالمية الثانية؟ وماذا نُسمِّي فترة ما بعد الحرب، بقنابلها الذرية وما يعانيه الإنسان فيها من توتُّر لا ينقطع؟

أليس لكل مفكر عاش في إحدى هذه الفترات كلُّ الحق في أن يَعدَّ نفسه، أو يَعدَّه مَن يكتبون عنه، ابنًا لأزمة العصر؟ إني أكاد أجزم بأن مفكر العصور الوسطى — وهي أبطأ العصور تحوُّلًا وأقربها إلى طابَع الركود والاستقرار الرتيب — لو كان قد وَصَف العالم المعاصر له لَما فاته أن يتحدث عن «أزمة العصر» وعن التحول الحاسم الذي يمر على العالم في أيامه!

أما نحن فقد يبدو لنا أننا في عصر انتقالٍ فاصل، وقد تبرر الشواهد كلها هذا الاعتقاد. ألسنا نشهد في أيامنا هذه دراما هائلة يتصارع فيها الحرب مع السلام، ويتنازع فيها

السيطرة على العالَم نظامان اقتصاديان وحضاريان لا مجال للتوفيق بينهما؟ ومع ذلك فقد تبدو «أزمتنا» هذه في المستقبل شيئًا هينًا حين يمر الإنسان بفترة انتقال من الحياة على الأرض إلى الحياة على كواكب أخرى مثلًا!

وإذن، فالحديث عن أزمة العصر يبدو أمرًا ملازمًا للإنسان في كل عصوره، ولا سيما المفكرين الذين هم أكثر الناس حساسيةً لِما يطرأ على عالمهم من التغيُّرات. ويبدو أن لدى كل إنسان نزوعًا طبيعيًّا إلى أن ينظر إلى عصره على أنه يمثل قمة، أو مفترقًا حاسمًا للطرق؛ وبالتالي فليس لأي مفكر مزيد من الحق في هذا الصدد عما لأي مفكر آخر.

وإذن، فنحن حين ندرس أفلاطون وفي ذهننا هذا العصر الذي نعيش فيه، لا نفعل ذلك لأن أوجه الشبه بين عصرنا وعصره تفوق ما يوجد بين عصرنا وأي عصر آخر، بل ينبغي أن تكون الأسباب أعمق من ذلك.

إننا نود أن ندرس أفلاطون بوصفنا أناسًا نعيش في القرن العشرين. ونحن نعلم عن يقين أن القارئ المتمسك بالتراث الفلسفي في صورته الخالصة لا بدَّ أن يثور على من يتبع مثل هذا المنهج، معترضًا عليه بقوله: إنك تقرأ في كتابات رجل عاش منذ أكثر من ألفَي عامٍ مشاكلك الخاصة، ومشاكل عصرك أنت! ومع ذلك فنحن نعتقد أن المتمسكين بالتراث الفلسفي الخالص يشتركون معنا بدورهم في هذا «الإثم»، وأن كل تفسير فلسفي، للمفكرين القدماء بوجه خاص، لا بدَّ أن يكون تفسيرًا «عصريًّا»، مهما كانت قوة النزعة «السلفية» لدى صاحب هذا التفسير، ومهما كانت الاعتبارات العصرية بعيدة عن ذهنه.

ذلك لأن النص الفلسفي العظيم، كمحاورات أفلاطون، وكمحاورة «الجمهورية» بوجه خاص، تتراكم تفسيراته عبر العصور، ويتعاقب المفكرون الشارحون له طَوال قرونٍ عديدة، كلٌّ يحاول إضافةَ شيء جديد إلى فَهْمه للنص، وكلٌّ يدخل في معارك جانبية مع غيره من الشرَّاح، إلى جانب معركته الرئيسية مع النص نفسه. وطَوال تراكُم التفسيرات وتعاقُب الشرَّاح هذا، يسير العقل البشري في اتجاه مزدوِج: فهو يظن نفسه — بمعنًى معين — أكثرَ اقترابًا من النص. لأن كل عصر جديد يهتدي في النص إلى شيء لم يهتدِ إليه السابقون، ولكنه في الوقت ذاته — وبمعنًى أهم — يزداد تباعدًا عن الأصل؛ لأن البحث المستمر عن عناصر جديدة، وما يسميه الشرَّاح ﺑ «التعمُّق» المتزايد في فَهم النص، يضيف بلا شكٍّ عناصرَ جديدةً لم تكن تخطر للمفكر الأصلي على بال. وحين يكون الأمر متعلقًا بنصٍّ انقضى على عهد تأليفه أكثر من ألفَي عام، حفلت كلها بالتفسيرات والشروح، فإنَّا نستطيع

أن نكون على ثقة من أن مجرد انقضاء الزمان هو ذاته عامل لا يُتيح للمفسر، مهما حاول أن يكون «موضوعيًّا» أو متمسكًا بالتراث، أن يبعث أفكار المؤلف الأصلية، في صورتها الخالصة. وكلما مضى بنا الزمان، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقدم وحدها.

والحق أننا لو تصورنا أفلاطون وقد بُعث حيًّا في أيامنا هذه، فإنه قطعًا لن يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال كل ما يُكتب عنه؛ لا في مؤلفات أولئك الذين يعترفون صراحةً بأنهم يفسرونه تفسيرًا حديثًا فحسب، بل في مؤلفات مَن يُعلنون أنهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضًا؛ ذلك لأن نفس تراكم التراث طَوال هذه القرون يؤدي حتمًا إلى تباعده تمامًا عن الأصل.

فهل يظن أحد أن أفلاطون يستطيع أن يهتديَ إلى صورته الحقيقية منعكسةً في بحث «تعريف الوجود وطبيعة المُثل في محاورة السفسطائي» لشارح متمسك بالتراث مثل «أوجست دييس»؟[٢] وهل تراه يقبل أن يتبنَّى تلك الشروح العظيمة التعقيد، التي فُسرت بها بعضُ عباراته المتعلقة بالرياضيات في بحوث أو مؤلفات كاملة؟

إنني لا أتحدث الآن بطبيعة الحال عن ذلك النوع من الأبحاث الذي يُمثِّله مقال «نظرية الحقيقة عند أفلاطون» لهيدجر مثلًا؛ فهذا نوع يعترف فيه الباحث صراحةً بأنه يعرض آراءه الخاصة من خلال مفاهيم معينة عند أفلاطون. ولكني أخشى أن أقول إننا جميعًا نكتب عنه على نحو سيُنكره هو ذاته علينا لو قُدِّر له أن يطَّلع على ما نكتب. فحين يصل الأمر إلى حدِّ التحليل والتشريح الدقيق — في أبحاث وربما كتب كاملة — لمصطلح واحد أو لصورة مجازية واحدة، ربما كانت قد وردت عرَضًا في الكتابات الأصلية، فعندئذٍ نستطيع أن ندرك أننا إنما نتحدث عن أنفسنا ولكن دون وعي، وأن أفلاطون نفسه قد يكون أبسط من هذا بكثير، وأن مئات الأبحاث والمقالات والكتب والرسائل الجامعية التي يضيفها العقل البشري إلى التراث الأفلاطوني في عصرنا هذا كل عام، إنما هي في الواقع انعكاس لأفكار العصر وتعبير عن درجة تعمُّقه الخاصة، وليست، بأية حال، مجرد شرح أمين لنص قديم.

هذا الحكم لا يَصدُق بطبيعة الحال على كتابات أفلاطون وحدها، وإنما يَصدُق أيضًا على كل نص تشرحه وتفسره وتعلق عليه عصور مختلفة، يجد كل منها فيه مرآة لنفسه

[٢] A. Diès: La définition de l'ètre et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon, Paris (Vrin), 1932.

في النص، ويفكر في ذاته من خلاله. فهل نستطيع مثلًا، أن نصف كتابات اللاهوتيين المعاصرين في أوروبا الغربية مثل كارل بارت K. Barth أو بول تليش P. Tillich بأنها تتعلق حقًّا بالتعاليم التي دعا إليها يسوع المسيح منذ ألفَي عام؟ ألم يؤدِّ تراكم الشروح في أجيال متعاقبة، يحيا كلٌّ منها في ظروفه الثقافية الخالصة، إلى الابتعاد عن الأصل إلى حدٍّ تصبح معه تلك الأفكار معاصرة بالفعل؟

وإذن، فنحن جميعًا نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها، ونحن جميعًا نعيد تفسيرها في ضوء العصر الذي نحيا فيه، أو على الأصح نفسر أنفسنا من خلالها. ولو زعم أحد — في عصر متأخر — أنه هو الذي يفسر النص القديم تفسيرًا مستمدًّا من روحه الأصلية، لكان ذلك أمرًا مخالفًا لطبائع الأشياء. ولو حلَّلنا موقفَ مثل هذا الشارح بدقة لوجدنا أن كل ما بينه وبين الآخرين من فارق هو أنه أقل وعيًا منهم بما يفعل فحسب.

والحق أننا لو أمعنَّا الفكر في هذه الظاهرة لَما وجدناها بالأمر المُستغرَب؛ ذلك لأن كل عصر لا يستطيع أن يكتب إلا لنفسه. وهو قطعًا يتجه بنظره إلى الحاضر، ولا يُعقل أن نتصوره مستهدفًا القدماء فيما يكتب، حتى لو كان الغرض الصريح من كتابته هو مجرد شرح آراء القدماء. والواقع أن بين عقل الإنسان وبين معدته شبهًا أساسيًّا واحدًا على الأقل؛ هو أنه يُحيل كل ما يتلقاه إلى شيء ينتمي إلى طبيعته الخاصة، ويستبعد تلقائيًّا كل ما لا يستطيع أن يحوله على هذا النحو. ومن هنا فإن أشد الناس رغبة في التمسك بالتراث لا بدَّ أن يحول هذا التراث، عن وعي أو دون وعي، إلى قوة حية يستعين بها في مواجهة مشكلاته الخاصة. وليس معنى ذلك أن الموضوعية مستحيلة، وأننا ينبغي أن نكون دائمًا «مغرضين» في مواجهة القدماء، وأن الباحث الذي يتوخى النزاهة في تفسيراته يتساوى مع ذلك الذي لا يبذل أيَّ جهد للخروج عن قوقعته الخاصة، فالظاهرة التي نشير إليها ها هنا سابقة على الموضوعية. وهي متعلقة بطبيعة عقلنا ذاته، التي تقضي عليه بأن يتمثل القديم ويهضمه ويُحيله إلى عصارة يمكن أن تندمج في كِيانه وتساعد على نموه. أما مسألة الموضوعية، فتأتي بعد ذلك، أو على مستوًى يلي هذا المستوى الأول.

وإذن، فنحن حين نفهم النص القديم بوصفنا أناسًا نعيش في فترة معينة من القرن العشرين، فلن يكون ذلك مظهر ضعف، بل ربما كان علامة قوة؛ ذلك لأننا أولًا لن نستطيع — كما قلنا — أن نتأمل القديم بأعين القدماء، أو أن نعيش مع النص الغابر كما كان يعيش معه أهله، ولأننا ثانيًا نجعل من القديم — باستخدام هذا المنهج — قوة نُثري بها حياتنا الرُّوحية.

وإذن، فلنبذل كل ما في استطاعتنا من جهد لكي نحترم المنطق الداخلي والظروف الخاصة للنص القديم. ولكن لنتذكر خلال ذلك كله أننا مُحدَثون نعالج نصًّا قديمًا، ولنعترف بذلك عن وعي وبلا خجل؛ إذ إن مثل هذا الاعتراف، حين يكون متعلقًا بأمر لا مفرَّ منه، أو بظاهرة تحتمها طبائع الأشياء، أفضل بكثير من الترفع والإنكار، والإصرار على منح أنفسنا قدرة لا سبيل لنا إلى اكتسابها.

إن ما قلناه حتى الآن يَصدُق على كل نصٍّ قديم تداولَته أيدي الشرَّاح في عصور مختلفة. غير أن محاورة «الجمهورية» لأفلاطون تتميز، من بين النصوص القديمة، بخصائص فريدة تؤدي — في حالتها الخاصة — إلى زيادة الموقف تعقيدًا. فهذه المحاورة ليست مجرد نص قديم فحسب، وإنما هي تراث كامل. إنها قد اندمجت في الحضارة الغربية. وأصبحت دِعامةً أساسية من دعائمها، إلى حدٍّ لم يَعُد من السهل معه أن يتناولها المرء بالدراسة بوصفها نصًّا مستقلًّا؛ إذ إنه سيجد نفسه حتمًا يواجه مشكلة التراث الغربي الفكري كله وهو يحلل هذا النص الواحد. ويزداد الأمر تعقدًا إذا وضعنا في اعتبارنا حقيقة أخرى، هي مدى سيطرة الحضارة الغربية على العالم الحديث — وهي سيطرة تُعبِّر عن أمر واقع، بغض النظر عن كونها مقبولة أو مكروهة. ففي هذه الحالة يتضح لنا أن قدرًا غير قليل من تعاليم «الجمهورية» قد تغلغل في حياة الإنسان منذ عصور طويلة إلى حدٍّ يَصعُب معه الوقوف إزاء هذا النص موقفَ النقد الواضح، إلا إذا كنا على استعدادٍ لنقدِ تراثٍ حضاريٍّ كامل، قد نكون نحن أنفُسنا متأثِّرين به إلى حدٍّ غير قليل.

ومن المؤكد أن من أهم العوامل التي ساعدت على اندماج الأفلاطونية، كما تتمثل في محاورة «الجمهورية» خاصة، في التراث الغربي بأكمله، سهولة التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية، ولا سيما في المسيحية — حتى إن بعض المفكرين تصوروا أفلاطون «مسيحيًّا قبل المسيح». ومعنى ذلك أن الحدود الفاصلة بين الأفلاطونية وبين التعاليم الدينية أصبحت غير واضحة على الإطلاق. وكان من نتيجة هذا الاندماج أن اكتسبت الأفلاطونية نوعًا من «القداسة» وأحيطت شخصية أفلاطون ذاتها بهالة من التبجيل والتوقير، وأُسقطَت عليها ألوان من المشاعر والانفعالات الدينية.

على أن البحث النزيه كفيل بأن يقنع الكثيرين بأن صفة «أفلاطون الإلهي» ليست إلا أسطورة نُسجت خلال تاريخ طويل من التفكير المغرض. فالارتباط — العقلي والنفسي — بين أفلاطون وبين الأديان قد أدَّى بالشرَّاح إلى تصويره في صورة الإنسان القديس، والمفكر

الذي لا يمكن أن يزل. وتَرتَّب على ذلك أن كانت تُبذل محاولات دائمة لتبرير كل خطأ يقع فيه، سواء في مجال التفكير النظري وفي المجال العملي. ولا جدال في أنه مما يزيد التفسير تعقيدًا أن يبدأه المفسر وفي ذهنه أن أفلاطون لا يمكن أن يرتكب أي خطأ، فيعمل على تأويل العبارات الواضحة وقلب المعاني الظاهرة على النحو الكفيل بالاحتفاظ لأفلاطون بهالة القداسة المحيطة به.

ومن الحقائق الواضحة أن الإيمان المفرط بمفكر من المفكرين أو بنصٍّ من النصوص يُخفي عن الأعين كثيرًا من العيوب التي كان من الممكن أن تظهر واضحةً لولا هذا الإيمان. وعندما يكون النص قديمًا قِدَم محاورات أفلاطون، ومتأصلًا في أذهان الناس تأصُّل محاورة «الجمهورية» على التخصيص، فإن إدراك العيوب يزداد صعوبة إلى حدٍّ بعيد، كما أن التنبيه إلى هذه العيوب يُعدُّ — في الأوساط التي يسودها الإيمان بهذا النص — مخاطرة لا تُحمَد عُقباها. ومع ذلك فقد وجد أفلاطون من آنٍ لآخر مَن ينبهون إلى عيوبه، ومَن يتحملون مسئولية الوقوف في وجه سلطته الطاغية. وبلغ الأمر ببعض هؤلاء حد تصيُّد الأخطاء في كتاباته وتجاهُل كل عنصر إيجابي فيها، حتى إن مؤرخ العلم الكبير «جورج سارتون» بعد أن قارن بين المدائح الزائفة التي ظلت تُكال لأفلاطون، والافتراءات الباطلة التي دأب المفكرون الغربيون على توجيهها إلى فيلسوفٍ نزيهٍ مثل ابن رشد، يدعونا إلى أن نعامل أفلاطون كما أراد أفلاطون ذاته أن نعامل الشاعر هوميروس: فنكلل رأسه بالغار، ونطرده من الدولة.[٣]

ولكنا لا نود أن نذهب في انتقاد أفلاطون إلى حد الدعوة إلى طرده من الدولة، لسبب بسيط هو أنه إذا كانت الدولة المقصودة هي دولة الفلسفة، فإن نفوذ أفلاطون فيها أقوى من أن يتمكن أحد من طرده، بل إن دعامات هذه الدولة ذاتها قد شيدت على أكتافه، وهي حقيقة لا سبيل إلى إنكارها حتى لو كنا نؤمن بأن هذه الدعامات مختلة أو بأنها شوهت البناء بأكمله.

وإذن فأفلاطون وُجد في عالم الفلسفة ليبقى، غير أن الصورة التي ينبغي أن نُكوِّنها عنه ينبغي أن تكون صورةَ مفكر لا قديس — بل صورة مفكر وقع في أخطاء نظرية وعملية كثيرة، وكان مسئولًا إلى حدٍّ بعيد عن كثير من الاتجاهات التي تُوجَّه إلى الفلسفة،

[٣] George Sarton: A History of Science, Harvard University Press, 1959, p. 427.

والتي تسيء إلى سمعتها في أذهان غير المشتغلين بها، ولا سيما العلماء، وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نعرض أفلاطون — من خلال محاورته الرئيسية — في هذه الصورة المُزدوِجة: صورة الفيلسوف الكبير الرائد من جهة، وصورة المفكر الإنسان الذي وقع في أخطاء منها ما يمكن أن يُغتفَر، ومنها ما زالت الفلسفة، وربما الحضارة البشرية بأسْرها، تعاني منه حتى اليوم.

اللحظة التاريخية لمحاورة الجمهورية

تنطوي دراسة أي نص على ثلاثة عناصر: المؤلف، والعصر الذي عاش فيه، والكتاب أو النص نفسه. ولَمَّا كانت دراستنا هذه تتركز على محاورة الجمهورية، أي إن الاهتمام الأكبر فيها يَنصبُّ على النص نفسه، فإن الواجب يقضي علينا بأن نخصص أول فصولها للعنصرَين الأولَين، وهما الكاتب وعصره؛ إذ إن هذين العنصرَين لا ينفصلان: فقد تأثر أفلاطون — ككل كاتبٍ عظيم — بعصره وأثَّر فيه، وانعكس ذلك في كتاباته، ولا سيما «الجمهورية» بوضوح كامل. على أن هدفنا في هذا الفصل ليس التوسع في تقديم معلومات تاريخية أو «بيوجرافية» عن أفلاطون وعصره، وإنما هو وضع الإطار الملائم للمحاورة التي نحن بصدد بحثها. ومعنى ذلك أننا سنقتصر على تقديم العوامل التي كان لها تأثير مباشر في إعطاء هذه المحاورة طابَعها المميز والتي تُعين القارئ على فَهم هذا الطابَع. وعلى الرغم من أن أي بحث دقيق لمثل هذه العوامل لا بدَّ أن يكشف عن عددٍ لا حصرَ له منها، فإننا نستطيع تصنيف هذه الكثرة إلى أربعة عوامل رئيسية، تضافرت معًا على تحديد الطابَع العام لمحاورة الجمهورية: هي العامل الفلسفي، والعامل التاريخي السياسي، والعامل العائلي، والعامل الشخصي.

(١) العامل الفلسفي[١]

يكاد إجماع مؤرخي الفلسفة اليونانية ينعقد على أن الفكر اليوناني السابق على عهد أفلاطون كان يسير في تيارَين رئيسيَّين؛ أحدهما يؤدي إلى فلسفة ذات طابَع صوفي انفعالي،

---

[١] سيعرض تأثير سقراط في فكر أفلاطون طَوال أجزاء هذه «الدراسة»؛ إذ لا يمكن معالجة هذا التأثير الأساسي في حيز محدود.

والآخر — على كثرة تشعباته — ينطوي على أول بذور التفكير العلمي والنزعة التجريبية. فهناك من جهة ذلك التيار الفيثاغوري، الذي امتد إلى المدرسة الإيلية عند زينون وبامنيدس. والذي تأثر به سقراط تأثرًا عميقًا — وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادي الآلي الذي مهَّد له الطبيعيُّون الأوَّلون، وبلغ قمته في فلسفة ديمقريطس وليوقيبوس. وربما آثَر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحوٍ آخر، فجعلوه تقابلًا في فكرة التغيُّر الدائم ممثلة في هرقليطس، وبين فلسفة الثبات ممثلة في بارمنيدس. ولكن سواء أكانت هذه وجهة نظرنا أم تلك، فلا جدالَ في أن الفلسفة اليونانية، قبل عصر أفلاطون، كانت قد نمت خلال الفترة الوجيزة التي انقضت منذ ظهورها، وهي فترة لا تتجاوز مائتَي عام، إلى الحد الذي يسمح لنا بأن نميز فيها تيارَين متضادين واضحين كل الوضوح.

على أنه إذا كان اتفاق المؤرخين منعقدًا على وجود هذين التيارَين المتميزَين، فلا يوجد بينهم مثل هذا الاتفاق على تحديد التيار الذي كان هو الأقوى تأثيرًا في أفلاطون، أو الذي تُعد فلسفة أفلاطون تتويجًا له. مثال ذلك أن واحدًا من أكبر أساتذة الفلسفة اليونانية المعاصرين، وهو «بيير ماكسيم شول»، يذهب إلى أن أفلاطون قد تأثَّر بهذين التيارَين معًا، وعرَف كيف يجمع بينهما. «فلم يعرف العصر اليوناني القديم رُوحًا قادرة على الجمع — على نحو ما فعل أفلاطون — بين أدق سمات العلم، وبين الحماسة الصوفية الممتزجة بالخيال.»[٢] ومع ذلك فإن التيار العلمي لم يؤثر في أفلاطون إلا في اتجاهه الرياضي فحسب، أما العلم التجريبي فكان يُبدي له أشد الاحتقار، حتى إنه عاب على بعض أصدقائه من علماء الهندسة استعانتهم في فهم بعض المشكلات الهندسية بأدوات أو أشكال محسوسة، بدلًا من أن يقتصروا على الأمور غير الملموسة. بل إن كثيرًا من الباحثين — كما سنرى فيما بعد — يؤكدون أن التراث السقراطي الأفلاطوني كان مسئولًا إلى حدٍّ بعيد عن وأد الاتجاه العلمي في التفكير اليوناني وهو لم يزل في مهده، وبالتالي عن تأخير نهضة العلم التجريبي قرابة ألفَي عام.

وفي اعتقادي أن أقوى المؤثرات الفلسفية في تفكير أفلاطون هو ذلك التيار الصوفي الانفعالي الذي أشرنا إليه من قبل، مقترنًا بالاتجاه الذي يدافع عن فكرة الثبات في مقابل التغيُّر، والوحدة في مقابل الكثرة أو التعدُّد. وهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن هذا

[٢] Pierre Maxime Schul: Essai sur la formation de la Pensée greque 2ème édition, Paris (P.U.F.), 1949, p. 381.

التيار كان يرجع إلى أصول شرقية قديمة، أي إن أفلاطون كان من أقوى العوامل التي ساعدت على إدخال العناصر الشرقية في الفكر اليوناني، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد — وبعبارة أخرى، كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفي يُكذِّب أسطورة الانبثاق التلقائي للفلسفة اليونانية، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذي لا ينقطع بين حضارات الإنسان وعصور تفكيره.

ولقد وصف «سارتون» أهمية هذه المؤثرات الشرقية بقوله: «كانت المؤثرات الشرقية هي التي دفعت الحضارة اليونانية إلى الظهور وساعدت على نموها. فالحكمة اليونانية قد تَربَّت في مهد شرقي، وظلت طَوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التي تتلقاها من أصدقائها أو أعدائها الأجانب.»[٣] وهو يرى، في حالة أفلاطون على التخصيص، أن صِلاته ببلاد ما بين النهرَين كانت غير مباشرة، أما بلاد الفرس فلا بدَّ أنه عرفها؛ لأن اليونان كانت في حالة حربٍ مستمرة معها — ومن الجائز أن الثنائية التي تتمثل في كتابات أفلاطون المتأخرة ترجع إلى أصلٍ فارسي. بل إن المؤثرات الهندية ربما كانت قد تحكمت إلى حدٍّ ما في تفكير أفلاطون، لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين تعاليم عقيدة الفيدانتا؛ كالقول مثلًا إن العالَم الظاهر خداع، وإن العالَم الحقيقي هو غير المنظور. ولكن هذه كلها أمور لا يمكن الجزم بها، أما الأمر الذي يكاد يكون مؤكدًا، فهو تأثُّر أفلاطون بالحضارة والفكر المصري القديم. «فقد قام أفلاطون برحلة إلى مصر، زار فيها الآثار الرائعة، واكتسب معرفة بعلمها وعقيدتها وعاداتها. واتضح له أن الحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة اليونان، وأعرب عن رأيه هذا بوضوح في محاورة طيماوس، في صورة حديث بين سولون وبين كاهن مصري طاعن في السن؛ إذ قال كاهن سايس: يا سولون، يا سولون، أنتم أيها اليونانيون أطفال دائمًا، فليس ثمة شيء اسمه يوناني قديم. فسأله سولون: ماذا تعني بقولك هذا؟ فأجاب الكاهن: إنكم جميعًا صغار في أرواحكم؛ إذ ليس في أرواحكم هذه عقيدة واحدة قديمة مستمدة من تراث غابر، ولا علم واحد قديم العهد.» ويعلق سارتون على هذه المحادثة التي وردت في محاورة طيماوس بقوله: «وهكذا عامَل الكاهن العجوز زائرَه اليوناني الشهير بطريقة مشابهة للطريقة التي يُعامِل بها المضيفون الأوروبيون اليوم زوَّارَهم الأمريكيين.»[٤]

---

[٣] Sarton, op. cit., p. 400.

[٤] T. Gomperz: Greek Thinkers (Eng. Trans.), London (Reprinted 1955), Vol, Il, p. 256.

على أن تأثُّر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن في كل الأحوال مباشرًا، بل إن القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت في واقع الأمر جسرًا هائلًا بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي، هي الفيثاغورية. والمعروف عن الفيثاغورية أنها فلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية، أي إنها تفسر العالَم كلَّه تفسيرًا رياضيًّا. وتحول العناصر الرياضية إلى كِيانات ومبادئ تفسير ميتافيزيقية. ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح في نظرة أفلاطون إلى الرياضيات، بل في نظرته العامة إلى العالم، وفي نظرية المُثل ذاتها.

غير أن الأمر الذي لا يظهر بمثل هذا الوضوح، هو تأثير الفيثاغورية، من حيث هي طريقة في الحياة ومذهب في السياسة، في تفكير أفلاطون وطريقة سلوكه. وإذا أردنا أن نلخص هذا التأثير فلن نجد في هذا الصدد خيرًا مما كتبه «السير إرنست باركر». فهو يشير إلى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية، ونظرتهم إليها على أنها نوع من الانسجام، وهي فكرة تَوسَّع فيها أفلاطون فيما بعد. كذلك وضع بعض الفيثاغوريين في القرن الخامس قبل الميلاد نظرية مؤدَّاها أن للحكمة حقًّا إلهيًّا في أن تسود وتحكم — وهي نظرية يجوز أنها أثرت في فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون. وهناك روايات عن محاولات قام بها فيثاغورس لكي يخرج فكرته هذه إلى حيز التنفيذ، وعن جماعة من الفيثاغوريين مؤلَّفة من ثمانمائة فرد، تدربوا في مدينة «كروتون Croton» على الفلسفة بطريقة مشابهة لـ «الحراس» عند أفلاطون. وحكموا الدولة على أساس فلسفتهم. على أن الأمر الذي كان لفيثاغورس فيه تأثيره الحقيقي في أفلاطون هو أنه كوَّن جمعية أو طائفة، وعلَّم أعضاءها «طريقًا في الحياة». فهو أول من جعَل من الفلسفة تعاليمَ تُلقَّن لطائفة من الأتباع. وقد كان لطائفته هذه دَور في الأحداث السياسية، ويقال إنها كانت تنحاز في السياسة إلى الجانب الأرستقراطي. وكانت القاعدة التي يفرضها فيثاغورس على أتباعه هي التطهر بممارسة الطب — أي باتباع نظام صارم في التغذية وفي الرياضة البدنية — وبدراسة الموسيقى، التي تتضمن عناصر فلسفية ورياضية إلى جانب دراسة الأنغام. وكذلك كان فيثاغورس يقسم الناس إلى ثلاث طبقات: هم محبو الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الكسب. وفي كل العناصر السابقة نلمس تأثيرًا واضحًا للفيثاغوريين في أفلاطون؛ إذ إن فكرة تطبيق الفلسفة في السياسة، وتكوين نظام سياسي تتبع فيه التعاليم الفلسفية، والتربية عن طريق العناية بالجسم وبالرُّوح — أي الرياضة البدنية والموسيقى — كل هذه عناصر رئيسية في جمهورية

أفلاطون. أما التقسيم الثلاثي للطبقات، فقد انعكس مباشرة على تقسيم أفلاطون المناظر له، مما يبرز قول السير إرنست باركر: «يمكن القول إن الإطار والدعامة الكاملة لمحاورة الجمهورية، اللذين يتوقفان على تحليل الدولة إلى طبقات ثلاث والنفس إلى أجزاء ثلاثة، كان فيثاغوريًّا.»[٥]

(٢) العامل السياسي والتاريخي

كانت أثينا، قبيل الفترة التي عاشها أفلاطون، وأثناء حياته، تمر بعهد من الصراع الداخلي والخارجي لا يكاد يكون له في تاريخها نظير. ولا مفر لنا من أن نُلِمَّ بطرَفٍ من هذا الصراع؛ لأنه كان بدوره إطارًا تحددت في داخله معالم محاورة «الجمهورية»، فضلًا على أن عناصر كثيرة في هذه المحاورة لا تُفهم إلا من خلال سياق الأحداث السياسية والتاريخية التي مرت بها اليونان في ذلك العهد.

فعلى الصعيد الداخلي، كانت أثينا قد تحولت في القرن الخامس قبل الميلاد إلى مدينة لها كل مقومات الدولة، ولكن على نطاق ضيق بالطبع. إذ كانت فترة الحياة القبلية قد انتهت، وحل محلها وعي مدني سياسي لدى المواطنين، الذين كان لكل منهم دوره في الحياة السياسية للمدينة. وكانت الأحوال الاقتصادية قد نهضت إلى حدٍّ يسمح بتجاوز حياة الرعي والزراعة البُدائية التي سادت في عهد هوميروس، وتعقد بناء الدولة بحيث كان فيها جهاز كامل من المشتغلين بالأمور السياسية والإدارية، وأصبح للتجارة والمعاملات التجارية دَور هام في حياة المجتمع، كما كانت هناك صناعة تشتمل على حِرف يدوية متقدمة، وعلى التعدين. وبالاختصار، فقد كانت أثينا دولة اختفت فيها مظاهر الحياة البُدائية البسيطة التي كانت تتميز بها في عصر هوميروس.

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر «بركليز»: فقد كان ذلك عصرًا خلَّاقًا في ميادين الفنون جميعًا، كالعمارة والشعر والدراما. وكذلك في ميدان البحث العلمي والدراسات التاريخية، وقبل هؤلاء جميعًا، في ميدان الفكر الفلسفي. وكان النظام الديمقراطي السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق، فقد كان الحكم بالتمثيل المباشر الذي يتم بالاقتراع،

---

[٥] Sir Ernest Barker: Greek Political Theory, London (University Paperbacks), 1960, pp. 5–56.

وكان للمواطنين العاديين الدَّور الرئيسي فيه، وكذلك في مناصب القضاء والإدارة. ومن هنا كان لبركليز أن يفخر بأنه جعل من أثينا مدرسة لليونان.[٦]

ومع ذلك يبدو أن روح التمدين والحضارة قد طغت، في أثينا، على الرُّوح العسكرية التي كانت قد بلغت قمتها في الحرب ضد الفرس خلال القرن السابق. وفي الوقت ذاته كانت مدينة اسبرطة تدعم نظمها العسكرية وتركز جهودها في الميدان الحربي، فكان طبيعيًّا أن يُكتب لها النصر على أثينا في تلك الحرب الطويلة (الحرب البلوبنيزية) التي قامت بينهما في أواخر القرن الخامس (من عام ٤٣١ إلى ٤٠٤). ولقد كان انهيار أثينا أمام قوة اسبرطة كارثة كبرى شهِدها أفلاطون وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وعاناها قبل ذلك طَوال أيام طفولته وشبابه. وكان لهذه الكارثة تأثير كبير في تشكيل عقلية أفلاطون، وفي تحديد اتجاهاته التي تمثلت بوضوح في محاورة الجمهورية.

فقد أفقدته تلك الحرب الثقة في الديمقراطية. ولم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطي هو وحده السبب في تحامل أفلاطون عليه، بل إن فترة الحرب ذاتها قد شهِدت صراعًا داخليًّا بين القوى الديمقراطية والقوى الأليجاركية، أي بين الأغنياء والفقراء، وانحازت أسرة أفلاطون — كما سنرى فيما بعد — إلى صف الأُليجاركية انحيازًا واضحًا، وكان من أفرادها من تزعَّم انقلابات داخلية أطاحت بالنظام الديمقراطي وأحلت محله «حكم الثلاثين». غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوئ النظام الديمقراطي السابق تتوارى إلى جانب الطغيان الجديد. وعلى الرغم من أن أفلاطون ذاته قد أعرب عن خيبة أمله في الحكام الجدد، فإن ارتباطاته بهم كانت أقوى من أن تسمح له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية، أو بمهاجمة الأليجاركية من حيث هي نظام في الحكم. وهكذا ظل هذان العنصران — كراهية الديمقراطية والميل إلى الأرستقراطية أو الأليجاركية — ملازمَين لتفكيره على الدوام، وكانا واضحَين في محاورة الجمهورية كل الوضوح.

على أن أهم نتائج هزيمة أثينا في الحرب البلوبنيزية، بالنسبة إلى أفلاطون، كانت إعجابه بالنظام السائد في الدولة المنتصرة، وهي اسبرطة. ولا بدَّ لنا من أن نتحدث بشيء من التفصيل عن هذا النظام؛ إذ إن كثيرًا من عناصره قد تكررت بحذافيرها في المدينة المُثلى كما رسم أفلاطون ملامحها في هذه المحاورة.

---

[٦] M. Cary and T. J. Haarhoff: Life and Thought in the Greek and Roman World, London (University Paperbacks), 1961, p. 40.

كانت اسبرطة متخلفة عن أثينا في ميدان الحياة الثقافية إلى حدٍّ كبير، ولكنها كانت متفوقة عليها عسكريًّا. وأغلب الظن أن احتفاظها بعناصر بُدائية كثيرة هو الذي أملى عليها فرض نظام عسكري على المواطنين، يكفل جعلهم محاربين أشدَّاء يدافعون عن مجتمعهم ضد أي عدوان خارجي. وترتب على ذلك أنه على الرغم من التخلف الثقافي الكبير الذي كانت اسبرطة تعاني منه، فقد كان يسودها نظام تربوي دقيق وصارم، تشرف عليه الدولة، التي كانت وظيفتها الرئيسية في الواقع هي تنظيم شئون الحرب وتربية المحاربين. ويصف «باركر» هذا النظام فيقول: «وكان الطفل يؤخذ من والدَيه في سن السابعة، ويُعهَد بتعليمه إلى موظف في الدولة. ولم يَكُن للأسرة في اسبرطة رأي في تعليم أفرادها، بل كانت الدولة هي كل شيء. وكان الشباب يوضعون في «بيوت»، تحت إشراف «رائد»، ويُدرَّبون تدريبًا رياضيًّا عنيفًا، يُعدُّهم للحرب. وكانت النساء، شأنهن شأن الرجال، يخضعن — ولكن بدرجة أقل — لمقتضيات النظام الصارم؛ فكانت حياة الأسرة خاضعة لمطالبه، ولم يكن للبيت العائلي مكان في أسرة يُحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أية حياة زوجية مشتركة، ويترك الأبناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المبكرة. كذلك فإن نظام الملكية في اسبرطة، شأنه شأن الأسرة، كان يلائم حاجات النظام العسكري. فقد كان المواطنون طائفة أرستقراطية، تعيش على إقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضعون لهم، على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية، ومن هنا كان في استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذي تفرضه الدولة.»[٧]

ولا حاجة بنا إلى إجراء مقارنة بين هذه العناصر التي تميزت بها الحياة في اسبرطة، وبين العناصر المناظرة لها في الدولة المُثلى عند أفلاطون، كما ترسم محاورة «الجمهورية» ملامحها العامة؛ إذ إن التشابه بين الطرفَين أوضح من أن يحتاج إلى إشارة خاصة. فالأقلية الحاكمة عند أفلاطون لا تتمتع بدَورها بملكية خاصة، والنشاط التجاري والصناعي والحرفي عنده يُترك لطبقة المحكومين، على حين تكتفي طبقة الحكام بمزاولة النشاط العسكري من جهة، والنشاط الفلسفي من جهة أخرى (وهذا النشاط الأخير لم يكن له بالطبع وجود واضح في اسبرطة، ولكنه كان ضروريًّا عند أفلاطون، الذي كان أثينيًّا قبل كل شيء) ونظام تربية الأطفال والشباب، والحياة المشتركة للبالغين، والمساواة بين الجنسَين،

٧ E. Barker: op. cit., pp. 213–214.

كل هذه أمور تبدو غريبةً غير مألوفة في محاورة «الجمهورية»، ولكنها كانت ترجع إلى قواعدَ ونُظمٍ مارسها الاسبرطيون منذ عهد بعيد.

ولقد اعتقد أفلاطون أن نظام التربية هذا الذي كان متبعًا في اسبرطة، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين — وهو تشريع معروف باسم تشريع «لوكورجوس Lycurgus» — ومن هنا أراد في مدينته الفاضلة أن يضع قانونًا أو تشريعًا مماثلًا، وأن يفرض نُظم التربية التي دعا إليها بقانون. ولكن «ييجر» يؤكد أن هذا التشريع لم يُفرض في اسبرطة دفعةً واحدة على الإطلاق، وإنما كان تطورًا بطيئًا للتراث الاسبرطي، نشأ عن الظروف الخاصة التي مرت بها هذه المدينة طَوال تاريخها. فلم يفرض أحد على الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة في المعسكرات، والأكل على موائد مشتركة، والتعليم المشترك بين الجنسَين والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين أرباب الصناعة والزراع.[٨] ولم يُطبَّق أي مبدأ من هذه المبادئ، في اسبرطة، بوصفه تحقيقًا لمثَلٍ فلسفيٍّ أعلى، فإذا كان أفلاطون قد دعا في «الجمهورية» إلى وضع مثل هذا النظام في التربية نتيجةً لتشريع تفرضه الدولة، أو تطبيقًا لمبادئ فلسفية نظرية معينة، وإذا كان قد قال برأيه هذا قياسًا على ما كان حادثًا في اسبرطة، فلا شك في أنه كان في ذلك واهمًا؛ إذ إن نظام الحياة والتربية السائد في اسبرطة كان نظامًا تلقائيًّا أملَته ظروف معينة مرَّ بها المجتمع نفسه تدريجيًّا، ولم يضعه لهذا المجتمع حاكم أو فيلسوف. وأغلب الظن أن أي نظام ينطوي على تغيير أساسي في حياة الناس، ويُفرض بتشريع مفاجئ أو بنظرية فلسفية شاملة، لا بدَّ أن يكون مصيره الإخفاق.

(٣) العامل العائلي

لست أشكُّ في أن القارئ، بعد أن تَبيَّن له عمق التشابه بين الدولة المُثلى كما دعا إليها أفلاطون، وبين النُّظم التي كانت مُطبَّقة بالفعل في اسبرطة، قد تملَّكه العجَب، وأخذ يتساءل: كيف يجوز لفيلسوف من مستوى أفلاطون أن يتأثر بدولة أجنبية إلى هذا الحد، على أساس تفوقها العسكري وحده؟ وكيف يتحمس لها إلى هذا الحد، مع أنها قد هزمَت

^٨ Werner Jaeger: Paideia: The Ideals of Greek Culture (Trans by Gilbert Highet), New York, Oxford U.P., 1945, Vol. I, p. 83.

بلده وأذلَّت مواطنيه؟ مثل هذا السؤال، في رأيي، له ما يبرره تمامًا. فلا يكفي أبدًا أن تكون اسبرطة قد هزمت أثينا لكي يجعل أفلاطون نفسه داعية لنُظُمها في بلده، بل إن الأمر كان ينبغي أن يكون على عكس ذلك؛ لسببَين: أولهما أن معيار السمو الحقيقي في نظره، بوصفه فيلسوفًا، هو علو المكانة، لا في الميدان الحربي، بل في ميدان الفكر والثقافة، وهو أمر كانت أثينا تتفوق فيه تفوقًا لا نظير له. وثانيهما أن الإعجاب بالدولة الغازية ينطوي ضمنًا على نوع من الخيانة للوطن، تتمثل في الدعوة إلى تطبيق مبادئ الغزاة عليه. فكيف إذن تعلَّق أفلاطون بالمُثُل العليا الاسبرطية على الرغم من كل هذه الظروف؟ لا شك في أن هناك عاملًا آخر كان له دَور هام في هذا الصدد. وهذا العامل هو ارتباطات أفلاطون العائلية.

ينتسب أفلاطون، من ناحية أبيه «أريستون» إلى كودروس Codrus آخر ملوك أثينا. كذلك تنتمي أمه «بركتيوني» Perictione إلى أسرة عريقة تغنَّى بأمجادها المشرع اليوناني العظيم سلون، الذي كان بدوره منتميًا إليها. ولقد كان أفلاطون بدَوره حريصًا على تمجيد أسرته؛ إذ إن المتحدثَين الرئيسيَّين مع سقراط، في محاورة الجمهورية، أعني جلوكون وأديمانتوس، هما أخواه. كذلك ألَّف محاورتَين أطلق على إحداهما اسم خاله «خارميدس Charmides» وعلى الأخرى اسم «كريتياس Critias» وهو عم أمه. ولقد كانت أسرة أفلاطون والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، لا تُخفي سخطها على الدستور الديمقراطي الذي كان سائدًا في أثينا خلال الفترة التي نشأ فيها أفلاطون. وكان بعض أقاربه، ولا سيما خارميدس وكريتياس، من بين المتحدثين باسم الحزب الأرستقراطي.[٩] (أو الأليجاركي). وأدَّى انتصار اسبرطة وإذلالها لأثينا إلى اعتلاء هذا الحزب الأرستقراطي منصة الحكم (وكان ذلك في نظر الكثيرين عملًا من أعمال الخيانة) فأساء أفراده استغلال سلطتهم إلى أبعد حد، وتكوَّنت منهم حكومة «الثلاثين»، التي يرأسها كريتياس نفسه، والتي ارتكبت من الفظائع ما جعل خصوم الديمقراطية أنفسهم يترحمون على عهدها، وهكذا أصبح كريتياس من الشخصيات المكروهة بحق في التاريخ اليوناني. وقد انتهت حياته، وكذلك حياة خارميدس، بنفس العنف الذي اتخذا منه منهجًا لسياستهما؛ إذ قُتلا عند نهاية الحرب الأهلية (في عام ٤٠٣).

[٩] F. Zeller: Plato and the Older Academy (Eng. Trans.), N. Y., (Russell and Russell), 1962. p. 7.

ولقد اعترف أفلاطون ذاته — رغم إعجابه بأقربائه هؤلاء — بأن سياستهم كانت مُخيِّبة للآمال، وبأنه رفض الاشتراك معهم في إدارة شئون الدولة عندما طلبوا إليه ذلك. ومع ذلك فلا بدَّ أن أفلاطون قد حزن على أصدقائه وأقربائه هؤلاء عند مقتلهم، وازداد سخطًا على الحكومة الديمقراطية التي حلت محلهم بعد أن انقلب نظام حكمهم على النحو الذي أشرنا إليه من قبل.[١٠]

وإذن فقد كان لدى أفلاطون ارتباطات حقيقية بمجموعة من أكبر الطغاة الذين حكموا أثينا ونشروا فيها الرعب على أثر انتهاء الحرب البلوبنيزية. بل لقد كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتلك الشخصية الغريبة التي كان لها دَور كبير في أحداث تلك الفترة — شخصية «القبيادس Alcibiades» (الذي سميت باسمه محاورة أخرى، وكان من الشخصيات الهامة في محاورة «المأدبة»). فقد كان القبيادس مزيجًا فريدًا من الذكاء والدهاء والانتهازية، استطاع أن يصل إلى قمة الحكم في بلاده، ويرأس جيوشها، ويتفاوض سرًّا في الوقت ذاته مع أعدائها، حتى عُدَّت خيانته من أهم أسباب الهزيمة.

كل هؤلاء إذن كانوا أصدقاء أفلاطون وخلصاءه في فترة شبابه، وقد مجَّدهم في بعض المحاورات الأولى التي تختفي فيها فظائعهم وراء قناع من الرقة والهدوء والذكاء، أفلح أفلاطون — ببراعته الفنية — في إخفاء وجوههم الحقيقية وراءه. ومن الجائز جدًّا أن الرابطة التي كانت تجمع بينهم هي تتلمذهم جميعًا على سقراط. ولسنا نود أن نتحدث طويلًا عن سقراط، وما انتهى إليه أمره نتيجة لاتصاله بهؤلاء الشباب، ولكن من الجائز جدًّا أن الديمقراطية، التي عادت إلى الحكم بعد القضاء على الطغاة، وعلى كريتياس وخارميدس بوجه خاص، لم تغتفر لسقراط أنه كان أستاذًا ومعلمًا وموجهًا لهذه المجموعة من الطغاة والخونة. وعندما اتهمته الديمقراطية التي عادت إلى الحكم بعد القضاء على الانقلاب الأليجاركي، بتهمة إفساد عقول الشباب، وتولى «أنيتوس Anytus» نفسه (الذي عاد من منفاه إلى الحكم بعد هزيمة «الثلاثين») توجيه هذا الاتهام إلى سقراط، كان من الواضح أن المقصود بـ «الشباب» في هذه الحالة ليس أي شباب على الإطلاق، وإنما أولئك الذين عانت منهم أثينا الأمرَّين، والذين كان لديهم من الثروة والفراغ ما يُتيح لهم قضاء أكبر وقت في صحبة فيلسوف أثينا الكبير، صحيح أن هؤلاء لم يكونوا وحدهم تلاميذ سقراط، ولكن لا بدَّ أنهم، بحكم ظروفهم الخاصة، كانوا أقدرَ الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف

[١٠] T. Gomperz: The Greek Thinkers, Vol. II, p. 252.

والاشتراك في محاوراته التي لا تنتهي. أما أنصار الديمقراطية، وهم في الغالب من الفقراء، فمن أين يأتون بالفراغ الذي يُتيح لهم ممارسة الفلسفة؟

هذا، على الأرجح، هو السبب الحقيقي في إدانة الديمقراطية الأثينية لسقراط — وهو بطبيعة الحال سبب يختلف تمامًا عن تلك الصورة التي قدَّمها إلينا أفلاطون في محاوراته، والتي يتجلَّى فيها سقراط شهيدًا للحكمة المتزنة الهادئة، يقف في ثبات إزاء غوغائية الديمقراطيين الهوجاء. ذلك لأن موت سقراط يبدو في رواية أفلاطون، عملًا أخرق لم يكن له داعٍ، على حين أنه تبعًا لهذا التفسير يغدو أمرًا له مقدماته وأسبابه الضرورية. ومن الجائز جدًّا أن سقراط لم يكن هو المسئول عن تصرفات كريتياس وخارميدس والقبيادس، ولكن الارتباط بينه وبينهم قد جنى عليه. وعلى أية حال فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة ممن لا يقبلون تفسير موت سقراط بأنه تَصرُّف أخرق لنظام ديمقراطي لا يقدر الحكمة أو الفلسفة، بتفسير قريب من هذا، ورأوا أن هذه هي الوسيلة الوحيدة لكي تكون واقعة الحكم بإعدام سقراط في ظل الديمقراطية الأثينية أمرًا يقبله العقل.[١١]

وعلى أية حال فقد كان موت سقراط على يد الديمقراطية الأثينية، بالإضافة إلى مقتل قريبين له وعدد من أصدقائه المقربين إليه، من أهم العوامل التي أدَّت إلى توسيع الهُوَّة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية الأثينية، وتقوية الجذور الأليجاركية التي كانت متأصلة فيه من قبل بحكم انتمائه إلى أسرة أرستقراطية. فهل يكون من المستغرب بعد هذا أن يقترب مثَله الأعلى في التربية والسياسة إلى هذا الحد من النُّظم السائدة في اسبرطة؟

(٤) تجارب أفلاطون الشخصية

عاش أفلاطون، منذ ولادته (في ٤٢٨ / ٧) حتى وفاته في سن الثمانين عام (٣٤٨ / ٧) حياة نشطة حافلة بالأحداث، ومليئة بالإنتاج أيضًا. وليس يعنينا من تفاصيل حياته — التي

[١١] انظر مثلًا:

A. Boyce Gibson: “Should Philosophers be Kings?” Melbourne University Press, 1939, pp. 24–28.

وانظر أيضًا كتاب:

A. D. Winspear and T. Silverberg: “Who was Socrates?” N. Y. (Russell and Russell), 1960.

وقد خصص المؤلفان هذا الكتاب بأكمله للدفاع عن وجهة النظر هذه.

كان لا بدَّ من التحدث عن كثير منها في سياق الكلام عن العوامل الثلاثة السابقة — إلا ما كان له تأثير مباشر في أفكاره، وبخاصة تلك التي تضمنتها محاورة الجمهورية.

فقد شعر أفلاطون — كما قلنا من قبل — بكراهية شديدة للنظام الديمقراطي الأثيني، وكان قد أحسَّ بخيبة الأمل لِما لحق هذا الحكم من إخفاق ذريع. وكان موت أستاذه سقراط ضربة شديدة لآماله، ظهر تأثيرها واضحًا في لهجة المرارة التي تحدَّث بها عن تلك الفترة في رسالتها السابعة (التي يكاد الباحثون في الوقت الحالي يُجمعون على صحة نسبتها إلى أفلاطون). ومن الجائز أن آخر الروابط التي كانت تجمعه بأثينا قد حُلت بعد إعدام سقراط، كما أن من الجائز أنه اضطُرَّ إلى الهرب من أثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديمقراطية وتدينه بوصفه عضوًا في الجماعة الأليجاركية المعادية لها. وعلى أية حال فقد بدأت مرحلة جديدة من حياة أفلاطون في عام ٣٩٩، عندما قام بأسفار دامت اثنَي عشر عامًا، فزار «ميغارا»، حيث أقام مع بعض التلاميذ الآخرين لسقراط فترة من الزمن، كما زار مصر وأخذ عن كهنتها العلوم الرياضية والفلكية، ثم ارتحل إلى قورينا Cyrene، حيث عرَف الرياضي «ثيودورس» ودرس عليه الفلك والموسيقى، وانتهى به المطاف، في هذه الفترة، إلى جنوب إيطاليا، حيث كانت توجد طائفة فيثاغورية قديمة تعيش في مدينة «تارنتوم Tarentum»، التي اتخذت منها الفيثاغورية مركزًا لنشاطها بعد المذبحة التي اغتيل فيها زعماؤها في المقر الأصلي للطائفة (وهو مدينة «كروتون»).

ولقد كان الحاكم في «تارنتوم» هو الرياضي الفيثاغوري المشهور «أرخوطاس Archytas»، الذي كان في واقع الأمر حاكمًا ومعلمًا وقائدًا عسكريًّا في الوقت ذاته، ولا جدال في أن أفلاطون قد وجد في «أرخوطاس» أنموذجًا تحققت فيه فكرة أثيرة لديه، وهي الجمع بين قوة العلوم والسلطة السياسية. ومن جهة أخرى فقد رحَّب أرخوطاس بأفلاطون وقدَّم له كل ما يطلبه من مساعدات.

ولقد كان منافس أرخوطاس في صقلية هو «ديونيزوس»، الذي كان محاربًا محترفًا يستعين بالجيوش المرتزقة، ويهدد جنوب إيطاليا والبلاد المتحالفة معها، وفي الوقت الذي نزل فيه أفلاطون ضيفًا على أرخوطاس، حوالي عام ٣٨٧ق.م.، كانت هناك محاولات لإيجاد صلح أو تحالف بين ديونيزوس وأرخوطاس، فأوفد الأول رسولًا له إلى «تارنتوم»، هو «ديون»، أحد أقربائه الشبَّان. وعندما تعرَّف أفلاطون إلى هذا الأمير الشاب في بلاط أرخوطاس، توسَّم فيه استعدادًا لتقبُّل الآراء الفلسفية، وللجمع بين العلم والسياسة في آنٍ واحد. وهكذا فإن «ديون» عندما دعا أفلاطون إلى سراقوزة، ليطبق تعاليمه في السياسة والتربية هناك، لم يتردد أفلاطون في انتهاز هذه الفرصة التي كان يحلم بها منذ وقت

طويل؛ فرصة تربية أمير فيلسوف. والواقع أن ظروفه السابقة لم تترك له مجالًا للتردد، لقد كان الطريق مسدودًا أمامه في أثينا، مع أنه — كما قال في الرسالة السابعة — لم ينقطع عن التفكير في الطريقة التي يمكن بها إصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة، وكان طَوال الوقت يتحيَّن الفرصة المناسبة للعمل. ويبدو أن قرابته الوثيقة لعدد كبير من الشخصيات السياسية قد خلق لديه منذ البداية شعورًا بأنه ليس مفكرًا نظريًّا فحسب، بل إنه صاحب رسالة وداعية إلى مبادئ معينة ينبغي عليه أن يكرس حياته للعمل على تطبيقها.

وليس من الممكن أن نجزم إن كان أفلاطون، عند رحيله إلى صقلية، كان ينوي تطبيق مشروعاته في التربية الفلسفية والحكم على ديون، أم على الحاكم الفعلي، وهو ديونيزوس. فبعض الكتاب يرون أنه كان يهدف إلى التأثير في ديونيزوس نفسه، أي أن يفرض آراءه عن طريق الحاكم المطلق، إذا استطاع إقناعه بفلسفته الخاصة.[١٢] غير أن الرأي الأرجح هو أن أفلاطون كان يستهدف ديون، وهو شقيق زوجة ديونيزوس. فإذا صح هذا فإن معناه أن أفلاطون كان في قرارة نفسه يعطف على أية محاولة كان يبذلها ديون لإزاحة ديونيزوس عن السلطة.

ولقد كان ديونيزوس في بداية حياته شخصية مغمورة، ولكنه استطاع الوصول إلى الحكم بمساعدة بعض الشخصيات القوية، وأحاط نفسه بجيش قوي يحميه. وقد تمكن من توسيع ملكه، فأسس مستعمرات عديدة على شاطئ بحر أيونيه، ووصلت ممتلكاته إلى كورسيكا، وتحالف مع الغاليين. غير أنه كان يفتقر إلى الثقافة ولا يُقيم لها وزنًا. وكان ديون يأمُل أن تساعده تعاليم أفلاطون على أن يظل هو المستشار الأول لديونيزوس، ويوجهه في الاتجاه الذي يشاء. ومع ذلك فإن ديونيزوس لم يتأثر بهذه التعاليم، فكان من الطبيعي أن يطلق عليه أفلاطون اسم «الطاغية». بل إن من المتفق عليه بين الشرَّاح أن وصف الطاغية في الكتاب التاسع من «الجمهورية» قد استلهم من شخصية ديونيزوس هذا، كان حاكمًا عظيمًا؛ إذ إن من الكتاب مَن يرَون أن ديونيزوس هذا كان حاكمًا عظيمًا،

---

[١٢] انظر مثلًا:

F. M. Cornford: The Republic of Plato (Eng. Trans.), Introduction, p. XXIII (Oxford, U.P., 1961).

وأن صفة «الطغيان» كانت صفة يطلقها أفلاطون على كل حاكم ذي اتجاه شعبي. أو كل سياسي لا يعترف بالأوضاع الثابتة المستقرة، ويسعى إلى تغيير النُّظم القائمة.[١٣]

وعلى أية حال، فإن رحلة أفلاطون هذه قد باءت بالإخفاق، ولم يستطع ديونيزوس أن يتقبل تعاليم أفلاطون، ويقال إنه قد حدثت بينهما مشادة كلامية اتهمه أفلاطون خلالها بالاستبداد،[١٤] فطرده هذا من صقلية، بعد أن كان قد أوشك على قتله.

ومضى عشرون عامًا قبل أن يفكر أفلاطون في القيام برحلة أخرى إلى صقلية. في هذه الأثناء كان أفلاطون قد أَلِف محاورة الجمهورية. وأنشأ الأكاديمية. وعندما مات ديونيزوس، وتولى بعده ابنه ديونيزوس الثاني العرش، وكان عندئذٍ شابًّا في السادسة والعشرين، يفتقر إلى الثقافة، وجد ديون أن الفرصة سانحة للتأثير في الملك الشاب وتلقينه تعاليم أفلاطون، وسرعان ما عاد أفلاطون إلى صقلية ليحقق هذا الهدف، ومع ذلك فإن العَلاقات لم تلبث أن ساءت بين أفلاطون وديون من جهة، وبين ديونيزوس الثاني من جهة أخرى؛ إذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعي إلى خلعه عن العرش، وانتهى به الأمر إلى نفي ديون إلى إيطاليا، وترحيل أفلاطون من بعده، على الرغم من أن خروج أفلاطون من صقلية في هذه المرة لم يكن مقترنًا بالعنف، بل كان مصحوبًا بوعود «كاذبة» بإعادة ديون مرة أخرى إلى البلاد.

وعلى أية حال فقد أخَذ ديون، في منفاه، يعمل على جمع العناصر المعادية لديونيزوس، وطاف بالمدن اليونانية يُجنِّد أكبرَ عددٍ ممكن من الرجال لحملة كان يُزمِع شنَّها على ديونيزوس في صقلية. وكان أكبر أعوان ديون في ذلك هم تلاميذ أفلاطون في الأكاديمية. وقام أفلاطون برحلته الثالثة والأخيرة إلى صقلية لكي يمهد الطريق لصديقه ديون، ويساعده على تحقيق أهدافه، ويحمل ديونيزوس الثاني على استدعائه من منفاه. ولكن ديونيزوس لم يستمع إليه، ورفض استدعاء ديون، وشعر أفلاطون بحرج موقفه، فغادر صقلية للمرة الأخيرة دون أن ينجح في تحقيق شيء من أهدافه.

ولكن، إذا كان هذا هو آخر عهد أفلاطون بصقلية، فإن للقصة بقيةً تستحق أن تُذكر؛ لأن لها عَلاقة مباشرة بتعاليم أفلاطون. فقد نفَّذ ديون خُطته، وتمكن من أن يهزم ديونيزوس بمساعدة أعوانه من خريجي أكاديمية أفلاطون، وسرعان ما تحول هو ذاته إلى

---

[١٣] انظر مثلًا «الجمهورية»، ٥٨٧.

[١٤] G. R. Levy: Plato in Sicily, London (Faber and Faber), 1956, p. 44.

طاغية، فقتل عددًا من أخلص أعوانه، ولم يمضِ وقت طويل حتى تآمر عليه تلميذ آخر من تلاميذ أفلاطون، هو كاليبوس Callippus، وقتله بعد أن كان موضع ثقته الكاملة. (وقد قُتل كاليبوس بدَوره على يد سياسي كان مِن قبلُ فيلسوفًا فيثاغوريًّا). وتعود أهمية هذه الحوادث إلى الضوء الذي تُلقيه على طبيعة التعاليم التي كانت تُلقَّن في الأكاديمية؛ فمما لا شك فيه أن هذه التعاليم لم تكن فلسفية خالصة، بل كان للسياسة دور كبير فيها، وهي على أية حال لم تكن مثاليةً بالقدر الذي يوحي به اسم أفلاطون والأكاديمية، بدليل مجموعة حوادث الغدر والتآمر والقتل التي تحدثنا عنها من قبل، والتي لا تعدو أن تكون جزءًا من سجل سياسي غير مشرف لكثير من تلاميذ أفلاطون وأعضاء أكاديميته.

وهكذا فإن حياة أفلاطون العملية، التي بدأت بصحبة عدد من طغاة النظام الأليجاركي في أثينا، كان بعضهم من أقاربه، قد أُسدل عليها الستار بمجموعة من الانقلابات والمؤامرات التي قام بها عدد من تلاميذه المتشربين بتعاليمه، كانوا بدورهم طغاةً مستبدين. وبعبارة أخرى فإن تعاليم سقراط وأفلاطون، عندما وضعت موضع التطبيق، أنتجت حكامًا لا يقلون طغيانًا عن أولئك الذين ظهرت هذه التعاليم أصلًا لمحاربتهم. وإذا كانت النماذج السابقة تمثل القادة أو الحكام الذين تشبَّعوا بآراء أفلاطون، ألا يكون من حقنا أن نشك في القيمة العملية للشروط التي وضعها أفلاطون لاختبار قادة الدولة وحكامها؟ أليس هذا دليلًا قاطعًا على أن الواقع العملي قد أثبت خطأ كثير من أفكار أفلاطون النظرية في نظم حكم الدولة؟ إننا لا نريد أن نستبق الكلام عن نظريات أفلاطون السياسية، ولكن من المؤكد أن هذه الأحداث العنيفة التي ارتبطت بالشخصيات القريبة إلى قلب أفلاطون وعقله، والتي أتيحت لها فرصة الحكم، تدل على إخفاق عملي تام لهذه النظريات. وتشكك المرء في قيمة «حكم الفلاسفة»، وهو الهدف الأكبر لفلسفة أفلاطون السياسية.

(٥) الموقع الزمني لمحاورة الجمهورية

كان لا بدَّ، من أجل إيضاح معالم اللحظة التاريخية لجمهورية أفلاطون، من الحديث بشيء من التفصيل عن العوامل الأربعة السابقة، التي تكون إطارًا لا تُفهم هذه المحاورة إلا من خلاله، وتُقدِّم تفسيرًا لعناصر كثيرة في محاورة الجمهورية، تبدو غريبة أو شاذة إذا لم توضع داخل هذا الإطار. على أن الحديث عن اللحظة التاريخية للمحاورة لا يكتمل إلا بتحديد الموقع الزمني لمحاورة الجمهورية ذاتها، من حيث التاريخ المحتمل لتأليفها، وترتيبها بين سائر المحاورات.

يفترض بعض الشرَّاح وجود أكثر من طبعة واحدة لمحاورة الجمهورية: الأولى حوالي عام ٣٩٠ق.م.، والثانية — هي أكثر استفاضة وتوسعًا — حوالي عام ٣٧٠. ولا شك في أن هناك عواملَ كثيرة دعت إلى القول بهذا الفرض، منها تشعُّب موضوعات المحاورة واختلاف طريقة معالجتها، والانتقال الذي يبدو مفاجئًا من موضوع إلى آخر، مما يشجع على الاعتقاد بأن بعض الأجزاء قد كُتب في تاريخ متقدم، وبعضها الآخر في تاريخ لاحق. والأمر المرجح هو أن محاورة كبيرة كهذه لا يمكن أن تكون قد كتبت في وقت قصير، أو دفعة واحدة، غير أن القول بوجود طبعة متقدمة وطبعة متأخرة لا يستند إلى أدلة قوية، وكل ما يمكن التسليم به هو أن كتابة المحاورة ربما كانت قد استغرقت عدة سنوات، ومن الجائز جدًّا أنها عاصرت محاورات أخرى كان أفلاطون يكتبها في نفس الآن. ولمَّا كان التحديد الدقيق للسنوات التي استغرقتها كتابة المحاورة يكاد يكون مستحيلًا، فإن كل ما يمكن عمله هو تحديد تاريخ متوسط لكتابة المحاورة، يستند على أقوى القرائن الموجودة.

يرى «تيلور Taylor» أن محاورة الجمهورية قد أُلفت قبل إنشاء الأكاديمية في عام ٣٨٨ / ٧. وحُجة تيلور في ذلك أن أفلاطون ذكر في الرسالة السابعة، عندما وصف حالته الذهنية وقت قيامه بأول رحلة إلى صقلية، أن الإنسانية لن تتخلص من آلامها ما لم يمسك الفلاسفة بزمام السياسة، أو يتحول الحكام السياسيون إلى فلاسفة. وفي رأي تيلور أن هذا القول إشارة إلى عبارة أفلاطون المشهورة في محاورة الجمهورية (٤٧٣)، التي يردد فيها نفس هذه الكلمات تقريبًا. ولمَّا كان أفلاطون قد وُلد حواليَ عام ٤٢٨، وقد ذكر أنه كان في الأربعين من عمره عند قيامه برحلته الأولى هذه، فإن نتيجة ذلك هي أن «الجمهورية» قد كُتبت قبل عام ٣٨٨.

على أن من الواضح أن مجرد كلام أفلاطون عن فكرة تولي الفلاسفة للحكم، وتأكيده أن هذه الفكرة كانت في ذهنه عند رحيله إلى صقلية لأول مرة، ليس دليلًا على أنه كان قد سجَّل هذا الكلام في محاورة بالفعل. فمن الجائز جدًّا أن الفكرة كانت مختمرة في ذهنه منذ عهد بعيد، وأنه أوردها في المحاورة في وقت متأخر. ويضيف «روس Ross» قرائن أخرى تُكذِّب هذا الرأي: منها أن محاورة «المأدبة»، التي يعترف الجميع بأنها قد سبقت الجمهورية، تنطوي على إشارة إلى حادث لم يقع إلا في عام ٣٨٥ أو ٣٨٤، أي بعد التاريخ الذي حدده «تيلور». كذلك فإن هناك قرائن قوية على أن وصف أفلاطون للطاغية في الكتاب التاسع من الجمهورية، يعكس التجارب التي مرَّ بها أفلاطون في بلاط

ديونيزوس،[١٥] ومعنى ذلك أن المحاورة قد أُلفت فيما بين رحلته الأولى ورحلته الثانية. والتاريخ المُرجَّح لها هو ما بين عام ٣٨٠ وعام ٣٧٠. أي إن من المحتمل أن تكون قد كُتبت في أية سنة، أو مجموعة من السنوات، بين هذين التاريخَين.

أما موقعها بالنسبة إلى المحاورات الأفلاطونية الأخرى، فإن من المعترف به أنه موقع وسط. فهي بالطبع تالية للمحاورات السقراطية الأولى. وكذلك لمجموعة المحاورات التي تتناول موضوعات أخلاقية، والتي كانت تمثل الطابَع الغالب على كتابات أفلاطون في النصف الأول من عهد تأليفه، كما أنها سابقة على مجموعة المحاورات المتأخرة التي كان يغلب عليها الطابَع الميتافيزيقي. ومعنى ذلك أن المحاورة ذات موقع مركزي بالنسبة إلى إنتاج أفلاطون كله، وكذلك بالنسبة إلى حياته ذاتها؛ لأنه ألَّفها في فترة نضجه، وفي عهد بلغت فيه قدراته العقلية أوجَها. وبالفعل نجد في المحاورة جميع العناصر التي تضمَّنتها بقية المحاورات؛ ففيها أبحاث أخلاقية مُطوَّلة تُلخِّص المناقشات الأخلاقية التي تضمنتها محاورات مثل «أوطيفرون» و«لاخيس» و«خارميدس». وفيها من فيدون وفيدروس أساطير خلود النفس، وفيها من «المأدبة» فكرة حب الفلسفة أو الحكمة. وهي تنطوي على تحليلات لفكرة اللذة، ولفكرة الخير، ستظهر فيما بعد في محاورة «فيلابوس»، وعلى إيضاح للعَلاقة بين العلم والفلسفة بوصفها اتحادًا يجمع بين الواحد والكثير، على النحو الذي سيعرضه التفصيل في محاورة «السفسطائي». وتنطوي الأسطورة التي تختم بها المحاورة على استباق للكونيات التي تتضمنها محاورة «طيماوس»، كما أن فكرة التنظيم الاجتماعي والتربوي والسياسي للدولة تتكرر بطبيعة الحال في محاورة «القوانين».[١٦] وبالاختصار، فإن المحاورة تُلخِّص أفكار أفلاطون السابقة، وتشير مقدمًا إلى آرائه اللاحقة، فضلًا عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيرًا في محاورة أخرى، كل ذلك في مركب فريد جمع بين البحث في الأخلاق والميتافيزيقا والسياسة والتربية في وحدة شاملة.

---

١٥ W. D. Ross: Plato’s Theory of Ideas, Oxford, 1961, pp. 5–6.

١٦ B. Bosanquet: A Companion to Plato’s Republic London, 1906, pp. 3–8.

المنهج الأفلاطوني في المحاورة

(١) الرأي السائد عن منهج أفلاطون

من المسلَّم به بين دارسي أفلاطون أن هناك عَلاقة وثيقة بين طريقة الحوار، من حيث هي أسلوب لعرض الأفكار الفلسفية، وبين المنهج الديالكتيكي، الذي كان هو المنهج المُفضَّل لديه. ولست أودُّ في هذا الفصل الخاص بالمنهج أن أنكر هذا الرأي الشائع، ولكني أعتقد أننا لا نستطيع أن نقبله إلا بتحفظات هامة، وفي حدود معينة ينبغي أن نتبيَّنها بوضوح. وسأبدأ أولًا بعرضٍ مفصَّل لوجهة النظر الشائعة، حتى يتسنى لنا بعد ذلك اختبارها من أجل تحديد مدى صحتها.

يشير الباحث الأفلاطوني «نتلشب Nettleship» في كتابه «محاضرات في جمهورية أفلاطون» إلى عبارة وردت في كتاب Memorabilia قال فيها مؤلفه «زينوفان» إن كلمة Dialegesthai (وهي الفعل الذي اشتُقَّ منه لفظ الديالكتيك)، تعني تقابل الناس سويًّا من أجل المناقشة، بحيث «يفصلون الأشياء التي يناقشونها تبعًا لنوعها». ويرى «نتلشب» أن هذا هو أصل الديالكتيك الأفلاطوني. فمن الواجب أن نتذكر، فيما يتعلق بالمنطق اليوناني وطريقة الاستدلال اليونانية، أن الفلسفة في اليونان كانت تدين بوجودها، إلى حدٍّ بعيد، للمناقشة الشفوية. فقد كان اليونانيون أمَّة مُتكلِّمة بقدر غير عادي، ومن هنا ازدهرت بينهم فنون البلاغة والخطابة والشعر، وغيرها من فنون الكلمة، والمنطق بمعناه الأصلي، وبمعنى المجادلة الصرف. وقد قضى سقراط ذاته حياته متكلمًا وظل لهذه الحقيقة تأثيرُها الدائم في الفلسفة اليونانية. وعند أفلاطون نجد تلك العادة التي تحكَّمت في حياة سقراط، وقد صيغت في منهج للبحث. فقد أخذ أفلاطون كلمة «الديالكتيك»، وأضفى عليها معنًى لم ينفصل عنها تمامًا منذ ذلك الحين؛ فأصبحت تعني في نظره، قبل كل شيء، المنهج

المنطقي الصحيح في مقابل المناهج الزائفة أو غير اليقينية، وأصبحت تعني بعد ذلك، المعرفة المكتملة، لا منهج المعرفة، أو ما نتوقع أن ينتج لو سرنا بالمنهج الصحيح إلى النهاية في كل فروع المعرفة.

ففي المعنى الأول من هذين تحولت الكلمة من معنى الحديث البحت إلى معنى الحديث الذي يهدف إلى بلوغ الحقيقة. وهذا الحديث قد يتم بالكلام بين شخصَين، أو يكون «حوارًا يتم في صمت بين الرُّوح وذاتها» (محاورة السفسطائي ٢٦٣هـ). فإذا تساءلنا عن السبب الذي أدى إلى استخدام كلمة تدل على المحادثة بحيث تعني المنهج الصحيح لاكتساب المعرفة، وجدنا أن هذه الحقيقة تشير إلى اقتناع أفلاطون بأن السبيل الوحيد إلى بلوغ الحقيقة هو السَّير خطوة خطوة، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال إلى التالية وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعي لتحقيق هذا الغرض. وفضلًا عن ذلك فإن تصوره للتساؤل والإجابة على أنه الوسيلة الطبيعية لاستخلاص الحقيقة من الذهن ووضعها فيه، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرته القائلة إن التعليم لا يعني الاقتصار على وضع شيء في الذهن وكأنه في صندوق، وإنما هو تحول لعيني النفس إلى النور، أو عملية نستخلص فيها من النفس ما هو موجود فيها مِن قبلُ بمعنًى ما؛ أعني عملية ينبغي أن تكون فيها النفس التي تتعلم إيجابية. فلدى أفلاطون شعور قوي بأن الوسيلة الوحيدة الصحيحة لتوصيل المعرفة هي وضع ذهنَين في اتصال، أحدهما بالآخر. ومن هنا تحدث في «فيدرس» عن مدى تضاؤل قيمة الحقيقة المكتوبة بالنسبة إلى قيمة الحقيقة المنطوقة؛ لأن الكتاب لا يمكن أن يجيب عن الأسئلة التي تنشأ في ذهن القارئ. وهذا المبدأ ذاته ينطبق على تفكير الذهن الفردي. فإذا شئنا أن نتعلم فعلينا ألا نقتصر على وضع الحقائق الواردة في كتاب في أذهاننا، وإنما يجب أن نسأل أنفسنا ونجيبها.[١]

ولنستمع إلى رأي باحث أفلاطوني آخر، هو «تيلور»، الذي يتحدث في هذا الموضوع ذاته فيقول: إن اتباع أسلوب الحوار «كان هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن حركة فلسفية

---

[١] Nettleship: Lectures on the “Republic” of Plato, London, (Macmillan), 1958, p. 279.

وانظر أيضًا للمؤلف نفسه:

The Theory of Education in Plato’s “Republic”, Oxford U.P., 1961, pp. 115–116; 135–136.

يرجع أصلها إلى المحادثات السقراطية الباحثة عن المعرفة. وفضلًا على ذلك فإن أفلاطون، كما أنبأنا هو ذاته، لم يكن يحمل تقديرًا كبيرًا للكتب المؤلفة من حيث هي وسيلة لإثارة الأفكار، بالقياس إلى المناقشة الفعلية المباشرة للمشكلات واختبار الصعوبات بين باحثين مستقلين عن الحقيقة، فصورة المحاورة قد زكَّت نفسها له بوصفها أقرب تعبير أدبي عن الاتصال الفعلي بين ذهن وذهن، وهي قد أتاحت له أن يدرس الفكرة الواحدة من وجهتَي نظر أنصارها وخصومها على التوالي، وأن يضمن بذلك الدقة في بحثه عن الحقيقة. وأخيرًا، فإن المحاورة، أكثر من أي شكل آخر من أشكال التأليف، تترك المجال كاملًا للمواهب الدرامية في تصوير الشخصيات، والتهكم اللاذع الذي يقف فيه أفلاطون في مصافِّ كبار الأدباء الكوميديين والتراجيديين.»[٢]

والرأي الأخير الذي سنستشهد به في هذا الموضوع ذاته هو رأي «باركر Barker» الذي يقول: «كان الغرض الذي أدى بأفلاطون إلى إيثار هذه الصورة (أي الحوار) هو نفس الغرض الذي أدى بسقراط إلى استخدامها. فسقراط لم يحاول أبدًا أن يلقن معرفة، وإنما كان على العكس من ذلك ينكر دائمًا امتلاكها. وكانت رغبته تتجه إلى إيقاظ الفكر. وكان ينادي ما يوجد في عقل الإنسان، ويثق في أن هذا العقل سيلبي النداء. وكذلك الحال مع أفلاطون؛ فقد أراد أن يقدم إلينا الفكر وهو يعمل، ويتجنب السرد المحض لنتاجه النهائي. ولقد كان أفلاطون محاضرًا ومعلمًا مثلما كان كاتبًا، وعندما كان يسطر بقلمه على الورق، كان من الطبيعي أن يسير في كتابته بنفس الطريقة التي توحي بها مناقشاته مع تلاميذه في الأكاديمية. ولقد أراد ككل معلم أصيل، أن يجعل الناس يفكرون بفضل تعليمه، ورأى — بوصفه كاتبًا — أن أفضل طريقة لإيقاظ الفكر في أذهان قرَّائه هي أن يجعلهم يتابعون سير ذهن المؤلف. فالموضوع يناقش في الذهن الفردي بطريقة مشابهة إلى حدٍّ بعيد للطريقة التي يناقش بها بين حلقة من المتحدثين: إذ يعرض أحد الآراء، لكي يهدمه رأي آخر، حتى يتم بلوغ حقيقة تظل صامدة إلى النهاية. فالمحاورة هي هذه العملية التي تدور في الذهن الفردي وقد اكتسبت صورة عينية. وهي تُعبِّر عن مراحل هذه العملية في صورة أشخاص.»[٣]

[٢] A. E. Taylor: The Mind of Plato, Ann Arbor Paperbacks (Michigan) 1960, pp. 30–31.

[٣] E. Barker: Greek Political Theory, pp. 136–137.

وهكذا نستطيع أن نستخلص، من هذه النماذج الثلاثة لآراء باحثين أفلاطونيين مشهورين في العَلاقة بين أسلوب الحوار وبين المنهج الديالكتيكي، الأسباب الرئيسية التي يفترض أنها هي التي دعت أفلاطون إلى استخدام هذا الأسلوب وذاك المنهج:

(١) فقد كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يُتوصل إليها إلا بعملية تدريجية تسير خطوة فخطوة، على طريقة السؤال والجواب.

(٢) وكان يؤمن بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن يستخلصها من ذاته، بأن ينتقل من حالة السلبية إلى الحالة الإيجابية إما عن طريق الاتصال بذهن آخر يساعده على إظهار الحقيقة الكامنة في داخله، وإما عن طريق إجراء حوار داخلي مع ذاته، يقوم فيها الذهن الواحد بدور السائل والمجيب معًا.

(٣) وكان أفلاطون متأثرًا بالمنهج السقراطي، الذي يعمل على توليد الحقيقة من الذهن بعد تطهيره — عن طريق الحوار — من آرائه الفاسدة.

(٤) وأخيرًا، فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مُفكِّر فنان مثل أفلاطون، يُعبِّر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات المختلفة التي تدور في نفوس أنماط متباينة من البشر، شأنه شأن أي كاتب مسرحي أو روائي.

(٢) اختبار نقدي لهذا الرأي

هذه الأسباب، التي يعلل بها أنصار هذا الرأي تفضيل أفلاطون لطريقة الحوار على أساس أنها أقرب الطرق إلى منهجه الديالكتيكي، تفترض كلها أن الحوار عند أفلاطون حوار حقيقي، وأنه يُعبِّر عن حركة ديالكتيكية حقيقية بين ذهن وآخر، أو بين الذهن ونفسه، وأن ذهن القارئ سيتابع بالتالي هذه الحركة الديالكتيكية ويتدرج معها حتى يصل إلى الحقيقة في موضوع بحثه.

وعلى الرغم من أن هذا الرأي يكاد يلقى إجماعًا تامًّا بين شرَّاح أفلاطون، فإني أعتقد أن من الممكن توجيه اعتراضات أساسية إليه. فهل يُعَد عرض الأفكار بطريقة الحوار تعبيرًا عن المرونة الفكرية، في مقابل الجمود والقطعية التي تُمثِّلها طريقة السرد في الكتب؟ وهل يؤدى الحوار إلى إيقاظ ذهن القارئ بحق، ونقله من السلبية إلى الإيجابية، ومشاركته في تلك الحركة المتدرجة التي تُكتشف بها الحقيقة؟ في رأيي أن هناك، في هذا الصدد، فارقًا هائلًا بين الحوار الحي والحوار المكتوب أو المؤلف، أعني بين الحوار الذي يشارك فيه الذهن بالفعل، وذلك الذي يكتفي بمشاهدته أو قراءته.

ففي الحوار الحي يوجد ذهنان حقيقيان، يتصارعان من أجل بلوغ حقيقة لا يملكها — في البداية — أيٌّ منهما. مثل هذا الحوار هو الذي يتضمن حركة ديالكتيكية، بالمعنى الصحيح؛ لأن النتيجة التي يتم التوصل إليها لا تتولد إلا تدريجيًّا، من خلال عملية التصحيح والتقويم المتبادل بين الذهنَين المتحاورَين. ولو كان أفلاطون قد سجَّل في محاوراته محادثات حقيقية دارت بالفعل، لكان من الجائز أن يزداد، بهذه الطريقة، اقترابًا من روح المنهج الديالكتيكي. وبهذا المعنى نجد فارقًا هائلًا بين منهج سقراط ومنهج أفلاطون في المحاورات، على الرغم من أن من الشائع — كما رأينا في الأمثلة التي اقتبسناها من قبل — النظر إلى الأخير على أنه مجرد امتداد للأول. ذلك لأن سقراط لم يكن «يكتب» محاورات، وإنما كان يمارس الحوار الحي فحسب، وهو الفيلسوف الكبير الوحيد الذي لم يترك سطرًا واحدًا مكتوبًا، ولم يحاول أن يدون شيئًا من أفكاره أو من محاوراته الفعلية — وذلك اعتقادًا منه بأن هذه هي الطريقة الحقيقية للتفلسف.

ومع ذلك فإننا لو تناولنا هذه الطريقة نفسها، وحولناها إلى حوار مكتوب، لأصبحت شيئًا مختلفًا كل الاختلاف؛ ذلك لأن الحوار المكتوب، عند أفلاطون، ليس كما قلنا تسجيلًا طبق الأصل لحوار دار بالفعل، وإنما هو في بعض الأحيان حوار تخيَّله أفلاطون نفسه، بدليل أنه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية أن تكون قد تقابلت بالفعل، وهو في أحيان أخرى يبدو توسيعًا لأفكار يجوز أنها دارت في حوار فعلي، ولكن صنعة الفنان وأفكار الفيلسوف تُضيف إليها أبعادًا جديدة كل الجِدَّة. ففي الحالتين إذَن لم يَكُن أفلاطون يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلًا (سواء أكان هذان الطرفان شخصَين غيره، أو كان هو واحدًا منهما)، وإنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار. وبطبيعة الحال فإن صيغة الحوار قد أتاحت له أن يُعبِّر عن وجهات النظر المختلفة في صدر الموضوع الواحد، ومع ذلك فهو قد عبَّر عن وجهات النظر هذه كما يراها ويفهمها هو، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون، وهذا فارق له أهميته القصوى.

فحين يقدم الذهن الواحد وجهة نظره الخاصة ووجهة النظر المضادة — كما يتخيلها هو — في صورة محاورة، يبدو الأمر في ظاهره كما لو كان تعبيرًا عن مرونة ديالكتيكية حقيقية، ويخيل إلى المرء — كما ظل شرَّاح أفلاطون يعتقدون حتى اليوم — أن هناك بالفعل حوارًا حقيقيًّا أقرب إلى روح التفلسف الحق (أو السقراطية) من أي سرد قطعي تتضمنه الكتب. ومع ذلك فإن مثل هذا الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو في نظري تعبيرًا عن قطعية وعن روح توكيدية أشد بكثير مما نجده في الكتب التي لا تلجأ إلى أسلوب الحوار.

ذلك لأن الكتاب المدوَّن بالطريقة المألوفة ينطوي ضمنًا على نوع من الحوار؛ هو الحوار بين المؤلف وبين القارئ. فالمؤلف يعرض عليك رأيه، مهما كان قطعيًّا جازمًا، ويفترض منك — في مجال الفلسفة — أن تكون في حالة من اليقظة الذهنية تتيح لك أن تناقش هذا الرأي وتحاوره وتسير معه في حركة ديالكتيكية قد تنتهي بك إلى قَبول الرأي أو رفضه. أي إن هناك فرصة لقيام حوار حقيقي بين ذهن المؤلف والقارئ في الفلسفة، مهما كانت قطعية المؤلف فيما يعرضه من الآراء.

أما حين يقدم إلينا المؤلف حوارًا كاملًا، جاهزًا، تامًّا، ويتقمص هو ذاته شخصية الموافق والمعارض معًا، فإن فرصة الحوار الحقيقي بين المؤلف وبين قارئه تَضعُف إلى حدٍّ بعيد؛ ذلك لأن المؤلف نفسه هو الذي يُعفي القارئ من مشقة إيقاظ ذهنه لمواجهة أي رأي قد يرى فيه نقصًا أو تناقضًا، وهو الذي يتولى عنه هذه المهمة من خلال شخصيات المحاورة التي يحركها كما يشاء. ومعنى ذلك أن مسار الخط الديالكتيكي قد تحدد مقدمًا، وتحكم فيه المؤلف منذ البداية. مع أن أصول المنهج الديالكتيكي تقضي بأن يظل هذا المسار مفتوحًا على الدوام، وبأن تظل جميع الاحتمالات فيه ممكنة. وبعبارة أخرى، فإن طريقة الحوار التي يُفترض أنها تحرك ذهن القارئ إلى الإيجابية، تنقُله بالفعل إلى حالة سلبية. على حين أن قراءة موضوع فلسفي مدون بطريقة السرد المتصل قد تبعث في ذهن القارئ اعتراضات — وبالتالي تحركه نحو الإيجابية — على نحوٍ لا يتوافر في الحوار المكتوب.

ومن العوامل الأخرى المؤدية إلى سلبية القارئ في حالة الحوار، أن القارئ قد يتصور أن جميع إمكانات الاعتراض والنقد قد استُنفدت، ما دامت المحاورة تعرض عليه عدة وجهات نظر متعارضة، على حين أنه لو كان قد تُرك حرًّا منذ البداية لكان من الجائز أن يأتيَ بوجهة نظر لم يتوصل إليها مؤلف المحاورة، ولم تُعبِّر عنها شخصية من شخصياته. فالمحاورة تُضيِّق أفق المناقشة وتعوق حركتها الديالكتيكية؛ إذ تصور لنا عددًا محدودًا من الإمكانات في الموضوع الواحد، وتوهم القارئ بأن كل ما هنالك من وجهات النظر قد ورد حتمًا على لسان واحد من المتحدثين، بل إن القارئ نفسه قد يتقمص إحدى وجهات النظر هذه، فينتهي به الأمر إلى أن يظل مقيدًا بحدودها الخاصة، ولا يمتد تفكيره إلا إلى القدر الذي استطاع المؤلف أن يُعبِّر به عن هذه الشخصية.

وإذن، فهناك فارق أساسي بين الحوار الحي، الذي لا يدوم إلا خلال لحظة الحوار وحدها، وبين الحوار المكتوب، الذي يدون فيه حوار بصورة دائمة ثابتة. وهناك بالتالي فارق أساسي بين حوار الطرفين، بمعناه الصحيح، وحوار الطرف الواحد الذي يعرض

فيه المؤلف رأيه ورأي الخصم معًا. ومن جهة أخرى، ففي النوع الثاني من الحوار، أعني المكتوب أو المؤلَّف، يقف القارئ نفسه على هامش العملية الديالكتيكية تمامًا. وإذا كان من الجائز أن المؤلف يصف في هذه الحالة بأمانة طريقة ظهور الأفكار بين ذهنَين متحاورَين، أو يتتبع مَنشأ هذه الأفكار وتطوُّرها وتقلُّبها داخل ذهنه الخاص، فإن هذه الحركة الديالكتيكية التي تحدث في ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارئ، بل إنها تكون على الأرجح عائقًا يقف في وجه الديالكتيك الأهم، الذي يفترض قيامه بين المؤلف والقارئ. وبذلك يمكن القول إن المنهج الديالكتيكى، أو طريقة أفلاطون الخاصة في تطبيق منهج الحوار السقراطي، يؤدي إلى عكس الغرض المقصود منه.

هذه الاعتراضات على منهج أفلاطون تنطبق على طريقة الحوار في أحسن حالاتها، أعني حين يكون حوارًا بالمعنى الصحيح، تُعرَض فيه وجهات نظر متعارضة يتفنن المؤلف في تقمُّص الشخصيات المعبرة عنها، كما هي الحال في محاورة «المأدبة» مثلًا. ولكننا إذا تأملنا منهج أفلاطون مطبقًا على محاورة «الجمهورية» على التخصص، لوجدنا مجالًا لمزيد من الاعتراضات؛ إذ إن هناك عيوبًا كثيرة تشوب تطبيق هذا المنهج في محاورة الجمهورية.

ففي الكتاب الأول، وحتى ما يقرب من النصف الأول من الكتاب الثاني من المحاورة، نجد حوارًا فنيًّا بالمعنى الصحيح؛ إذ إن أطراف المحادثة يشتركون فيها إيجابيًّا، ويؤدي الحوار وظيفته الصحيحة، وهي زيادة تقريب الطرفَين تدريجًا من الحقيقة التي يسعيان إلى كشفها.

(وليذكر القارئ هنا أن كلامنا الآن ينصبُّ على «المنهج» والبناء الفني للحوار، لا على مضمونه؛ إذ إن من الجائز أن هذا الجزء الأول من المحاورة أضعف من غيره من حيث المضمون). ولكن هذه المرحلة تنتهي قبل منتصف الكتاب الثاني، حين يُتم جلوكون وأديمانتوس حديثهما الطويل في إطراء الظلم وتَعداد مضار العدل. ويبدو الأمر كما لو كانت هاتان الشخصيتان قد أفرغتا كل ما في جَعبتهما في هذا الحديث الطويل؛ إذ إنهما يظلان بعد ذلك طَوال المحاورة تقريبًا، مجرد شخصيتَين «صوريتَين» ليس لهما دور حقيقي في الحوار. وعلى حين أن جلوكون وأديمانتوس كانا في الجزء الأول شخصيتَين مستقلتَين بالمعنى الصحيح، لهما أفكارهما الخاصة، ودَورهما في تحليل المشكلات، فإن كل ذلك ينتهي منذ الكتاب الثاني، ويضيع استقلالهما تمامًا، ويتخذان دور الموافق على كل ما يقوله سقراط، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاورة — حتى في بنائها الفني — تأثرًا يُذكر.

ولنلاحظ أولًا أن هذا التحول في طبيعة هاتين الشخصيتَين يدل على ضعف وعدم اتساق في التركيب الفني للمحاورة؛ إذ إن هناك كما قلنا فارقًا واضحًا كل الوضوح بين القدرة العقلية لجلوكون وأديمانتوس في مطلع الكتاب الثاني، حين كانا أكثر من نِدَّين لسقراط، وبينهما في بقية المحاورة حين تواريا وأصبحا بجواره قَزمَين، بل ظهرت عليهما في كثير من المواضع أعراض البلاهة؛ إذ كانا يوجهان أسئلة مفرطة في السذاجة، أو يعجزان عن الرد على أسئلة غاية في البساطة، مما كان يثير سخرية سقراط الخفية منهما. ويزداد الفارق بين طريقتَي أفلاطون في تصوير الشخصيتَين وضوحًا إذا أدركنا أنهما كانا في مطلع الكتاب الثاني يعرضان رأيًا لا يؤمنان به. فهما قد ألقيا حديثهما الطويل، لا تعبيرًا عن رأيهما الخاص، وإنما عن رأي أولئك الذين يمتدحون الظلم ويذمون العدل؛ أي إن هذا الحديث الرائع كان مقصودًا منه إبقاء الجدل مُحتدِمًا فحسب. فهما في هذا الجزء يستعرضان قدرتهما الجدلية، وينجحان في ذلك إلى حدٍّ يدعو إلى الإعجاب، بحيث يكاد المرء يشك في أن هذين هما بعينهما جلوكون وأديمانتوس اللذان أكملا الكتب الثمانية الأخرى من المحاورة.

ولكن، لندع جانبًا هذا الضعف أو عدم الاتساق في البناء الفني للمحاورة، ولنتحدث عن دلالة هذا التحول في طبيعة الحوار بالنسبة إلى المنهج الديالكتيكي عند أفلاطون. فالحوار، في الجزء الأكبر من محاورة الجمهورية، ليس حوارًا حقيقيًّا، بل يتحول إلى عرض قد يكون ديالكتيكيًّا من حيث الشكل، ولكنه دُجماطيقيٌّ صِرف من حيث الموضوع. ويصبح سقراط هو الذي يُملي الآراء، بينما الكل مستمعون إليه، ينتظرون أية بادرة منه، ولا يستطيعون أن يسيروا إلى الأمام خطوة واحدة دون إرشاده. فالشخصيات الأخرى في المحاورة لا تُعبِّر عن حالة يمكن أن يتخذها أيُّ ذهن بالفعل، وإنما هي أدوات يتوصل بها سقراط نفسه إلى ما يريد، ويستغل بلاهتها في تأكيد انتصاره. وهنا نجد أن شرطًا أساسيًّا من شروط المنهج الديالكتيكي قد أصبح مفقودًا؛ إذ لا بدَّ في هذا المنهج من أن يُعبِّر كل متحدث عن موقف معين يمكن أن يتخذه ذهن المؤلف في مرحلة معينة من تفكيره في الموضوع، أو ذهن القارئ حين يتتبع وجهات نظر الأطراف المتباينة، على حين أن ذلك الذي يكتفي طَوال الوقت بأن يقول: نعم – كلا – تمامًا – أظن ذلك ... إلخ، لا يمكن أن يُعَد مُعبِّرًا عن رأي أي قارئ لديه مسحة من التفلسف، أو عن أية لحظة معينة من لحظات تفكير المؤلف ذاته.

هذا التغيُّر في المنهج الديالكتيكى، من جدل حي بين أطراف متكافئة أو قريبة من التكافؤ عند سقراط، إلى جدلٍ مُتخيَّل مُؤلَّف ليس له، في كثير من الأحيان، طابَع الجدل

ذاته؛ هذا التغيُّر قد أدى إلى اختلاف كبير مناظر في شخصية سقراط. وليس هنا موضع الكلام عن سقراط الحقيقي، وذلك لسببين: أولهما أننا لا نستطيع أن نجزم بأي شيء عن شخص اقتصر في حياته على ممارسة الحوار الحي وحده، إلا من خلال ما قاله الآخرون عنه. وثانيهما أن موضوع بحثنا هو أفلاطون نفسه، كما عبر عن آرائه في محاورة معينة. وعلى ذلك فسوف نركز كلامنا على سقراط كما صوَّره أفلاطون.

سقراط الأفلاطوني هذا لا بد، في رأيي، أن يكون مختلفًا عن سقراط الحقيقي اختلاف الحوار الحي عن الحوار المؤلف. وكلما حاول أفلاطون أن يصف سقراط — في محاوراته — بصفاته الحقيقية، أدى ذلك إلى مزيد من التشويه لصورته؛ ذلك لأن المفروض أن سقراط الحقيقي كان يستخدم منهج التهكم والتوليد، فكان يُفنِّد آراء خصمه بالجدل المنظم. ثم يسير معه متدرجًا نحو كشف حقيقة كاملة أو جزئية في الموضوع الذي يبحثه. هذا المنهج مرتبط ارتباطًا وثيقًا بطريقة الحوار الحي، وهو في اعتقادي لا يصلح — إذا كان يصلح على الإطلاق — إلا معها، أما حين يطبق على الحوار المؤلف، فإنه يؤدي إلى نتائج أقل ما توصف به أنها شاذة غريبة.

ذلك لأن المفروض في المنهج السقراطي الأصيل، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار، يتسم بطريقة منظمة في التفكير، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكري في الحديث. وبفضل تفكيره المنظم هذا، يستطيع أن يصل بالحوار إلى كشف حقيقة منشودة، أو إلى تفنيد خطأ شائع، أو ينتهي على الأقل إلى إدراك وجود أبعاد جديدة للمشكلة موضوع البحث، فينفض الحوار دون نتيجة إيجابية في الظاهر، وإن كان ذهن المتحاورين قد أصبح أكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير. وإذن فسقراط — حسب منهجه الأصيل — يبدأ المناقشة بذهنٍ خالٍ، ويعترف هو ذاته بخلو ذهنه، وكل ما في متناول يده وما يمتاز به على غيره هو منهج سليم وطريقة منظمة في التفكير، يتخذ منهما مرشدًا يسير على هَدْيه في أي طريق تؤدي به المناقشة إليه.

غير أن سقراط الأفلاطوني يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف: فهو يعرف مقدمًا اتجاه سيره، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية (لأن الحوار، كما قلنا، ليس حوارًا حيًّا أو تسجيلًا دقيقًا لحوار حي، وإنما هو حوار مؤلف). ومع ذلك فإن أفلاطون يُصر على أن ينسب إلى سقراطه هذا نفس صفات سقراط الحقيقي: وهو أنه متواضع لا يعلم شيئًا (سوى أنه لا يعلم)، وأن كل مجهوده إنما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد (أو التهكم)، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد. ويترتب على هذا الإصرار

نتائج خطيرة إلى أبعد حد، أقل ما يقال بشأنها هو أنها تؤدي إلى تكوين صورة مهتزة مخلخلة حافلة بالمتناقضات، لشخصية سقراط كما صوَّرها أفلاطون.

ذلك لأن سقراط الأفلاطوني يعلم كل شيء، وهو مع ذلك يدَّعي الجهل بكل شيء. وإن أبسط نظرة نلقيها على محاورة مثل «الجمهورية»، لكفيلة بإقناعنا بأن الزمام فيها لم يُفلت طَوال الوقت من يد سقراط، وأنه هو الذي يوجه المناقشة من البداية إلى النهاية. صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن إلقاء الأسئلة، ولكنها أسئلة تُلقى بطريقة منظمة، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحوار نحو وجهة معينة، وتتضمن في داخلها — بكل وضوح — جميع عناصر الإجابة، بل إنها في واقع الأمر إجابات تتخذ شكل الأسئلة. فأشخاص المحاورة عاجزون تمامًا أمام سقراط، وهو يتحكم فيهم كما يشاء، وينتصر عليهم دائمًا في المجادلات، بل إنه ليشعرهم في كثير من المرات بالخجل من أنفسهم.

وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب في الحوار لو كان أفلاطون قد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعاد شخصية سقراط في ضوء صفاتها التي تتبدى بالفعل في المحاورة. ولكن المشكلة كلها، كما قلنا من قبل، تنحصر في ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة، وبين العلم الشامل الذي يكشف عنه سقراط خلال المحاورة من جهة أخرى؛ أعني بين اتباع أسلوب الحوار من جهة والتأكيد الفعلي للأفكار بطريقة قطعية من جهة أخرى، أو بين التزام سقراط جانب «التساؤل» من جهة وتقديمه الفعلي لجميع الإجابات في ثنايا أسئلته من جهة أخرى.

والحق أن المرء إذا فكر مليًّا في شخصية سقراط الأفلاطوني هذا، لا يملك إلا أن يصفه بقدْرٍ غيرِ قليل من النفاق، وربما برذائلَ أخرى غير النفاق؛ ذلك لأن ادعاء الجهل، بالنسبة إلى شخص تنم إجاباته عن أنه يعرف كل شيء يبدو كما لو كان زيادة في التنكيل بالخصم والتشفي فيه، وكأن سقراط هذا يقول: إنني لا أعلم شيئًا، ومع ذلك فإني أحطم كل آرائكم، وآتي إليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم! ولنسأل أنفسنا في هذا الصدد: أيهما أكثر إذلالًا: أن يفند معلوماتنا ويأتي إلينا بجديد غيرها شخص يدَّعي أنه يعلم كل شيء، أم شخص يدَّعي أنه يجهل كل شيء؟

على أن سقراط الأفلاطوني لا يكتفي بإذلال خَصمه عن طريق الادعاء بأنه هو ذاته — الذي يوجهه ويعلمه — يجهل كل شيء، بل أنه يضيف إلى ذلك عنصرًا يزيد من فداحة هذا الإذلال: إذ يدعي أن كل ما هنالك من جديد قد أتى من الخصم ذاته، لا منه هو، مع أن أسئلة سقراط الإيحائية (أو إجاباته المقنعة) هي التي تقوم بكل شيء. وحين ينتهي

الخصم إلى الموقف الذي يريده سقراط، والذي هو في الأغلب مضاد تمامًا لذلك الذي قال به الخصم نفسه في البداية، يكيل له سقراط الضربة القاضية، فيقول: ها أنت ذا قد وصلت بنفسك إلى الحقيقة، أو يقول له: وإذن فأنت ترى كذا ... (كما لو كان ذلك هو رأي الخصم بالفعل). بل أنه يمعن أحيانًا في تمثيل دوره فيقول: إن كنت قد فهمتك، فأنت تعني كذا (انظر الجمهورية، ٣٩٦). وبذلك يدعي أنه يجاهد من أجل فهم رأي هو في الواقع رأيه الخاص بعد أن أوحى به إلى خصمه بطريقته الخاصة في التساؤل. وقد يكون الهدف من ذلك هو تعويض الخصم عن هزيمته، أو تخفيف وقْعها عليه، ولكن النتيجة الفعلية هي أنه يقضي على خصمه تمامًا بتواضعه (المزيف) هذا، ويصل تنكيله به إلى أقصى درجاته؛ إذ لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته، بل يؤكد له أن هذه المعلومات قد أتت منه هو ذاته، وبذلك يصبح جهل الخصم مضاعفًا؛ لأنه يتوهم — لمجرد أنه كان يتكلم في صيغة الجواب وسقراط كان يتكلم في صيغة السؤال — أنه هو مصدر كل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة.

ولنحاول أن نبلور ما أسفر عنه تحليلنا هذا لطبيعة سقراط الأفلاطوني ومدى انطباق القواعد الصريحة لمنهجه على الطريقة الفعلية التي كان يتبعها في محاوراته:

(١) فسقراط الأفلاطوني يدعي الجهل، ولكنه في حقيقته يعلم كل شيء، على الأقل بالنسبة إلى المجال الذي يدور فيه الحديث. وهو يزعم أنه يسأل طَوال الوقت على حين أنه في الحقيقة صاحب كل الإجابات.

(٢) وسقراط هذا يمعن في إذلال خصمه إذ يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة، خادعًا إياه بصيغة «الجواب» الظاهرية التي يستخدمها الخصم. وعلى ذلك، فعلى حين أن من الشائع وصف سقراط بأنه أعلم الجميع لأنه لا يعلم، ولكنه يعلم أنه لا يعلم، فمن الواجب أن يوصف أي خصم لسقراط بأنه أجهل الجميع لأنه لا يعلم، ولكنه لا يعلم أنه لا يعلم!

وربما ظن القارئ أن النتيجتين السابقتين مقصودتان؛ أي إن أفلاطون تعمَّد أن يستخلصهما ضمنيًّا، وإن لم يكن قد قال بهما صراحة. ولكن كل الدلائل تدل على أن هذه مسألة تناقض داخلي في المنهج الأفلاطوني ذاته.

(١) ذلك لأن المفروض أن شخصية سقراط جامعة للفضائل الأخلاقية، أي إنه مُنزَّه عن النفاق والغرور. صحيح أنه يصحح معلومات الخَصم، ولكنه لا يتعمد إذلاله أو التنكيل

به أو زيادة جهله، على حين أن سقراط كما نراه بالفعل يتواضع تواضعًا كاذبًا، ويعمل على زيادة إغراق خصمه في الجهل حين يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة.

(٢) وقد صرح أفلاطون نفسه بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد. والمقصود بالتوليد بطبيعة الحال هو استخلاص الحقيقة الكامنة في داخل الخصم ذاته، والتي ينطوي عليها عقله وإن كان يغشاها نوع من الضباب الذي يمكن تبديده بالتوجيه السليم. ولكننا إذا أدركنا أن الخصم في واقع الأمر سلبي تمامًا، وأن سقراط هو الذي يقوم بكل شيء، وهو الذي يتحمل عبء كشف الحقيقة كاملًا، لَتبيَّن لنا أن منهج سقراط الأفلاطوني لم يكن هو التهكم والتوليد، بل هو التهكم والمزيد من التهكم (وذلك حين يوهم خَصمه بأن ما أتى إليه من سقراط إنما تولد من داخله).

(٣) والدليل القاطع على أن أفلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطي الأصلي مأخذ الجِد، هو أنه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته، وهي نظرية «التذكر». ففي هذه النظرية تُعَد كل معرفة نوعًا من التذكر لحقيقة كانت كامنة في الذهن ولكنها نسيت بعد أن غلَّفها ظلام الاهتمام بالأمور الجزئية والمشاغل اليومية لهذه الحياة. وكل ما على الذهن في هذه الحالة هو أن يبدد الظلام المحيط بالحقيقة، لكي تتكشف هذه واضحة ناصعة. وقد ربط أفلاطون بين طريقة سقراط في «التوليد»، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة في كل ذهن. فإذا اتضح لنا أن التوليد السقراطي لم يكن في حقيقته توليدًا بأي معنًى من المعاني، وأن منهج سقراط الأفلاطوني كان يتضمن تلقينًا مباشرًا لمعلومات خارجية، أو إيحاء غير مباشر بمعلومات خارجية أيضًا، ألا يكون لنا الحق عندئذٍ في أن نشك في قيمة نظرية التذكر بأسرها؟ إن النظرية، بالطبع، قد نُقِدت انتقادات حاسمة من وجهة نظر علم النفس ونظرية المعرفة بل والميتافيزيقا الحديثة أيضًا، ولكن الانتقاد الذي نوجهه إليها الآن مستمد من منطقها الداخلي ذاته، ومما تحمله في طياتها من تناقض: فهي تفترض صحة منهج التوليد، بحيث إنه إذا اتضح لنا بطلان هذا المنهج، أو عدم قدرته على تحقيق ما ينسبه لنفسه، وعجزه الواضح عن بلوغ أهدافه في المحاورات الأفلاطونية، لكان في ذلك هدم لأهم الأسس التي ترتكز عليها نظرية التذكر.

وعلى أية حال فقد كان هدفنا الرئيسي من الكلام عن نظرية التذكر، هو الإشارة إلى أن أفلاطون قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجِد. بدليل بنائه هذه النظرية على أساسه. فهو لم يتصور على الإطلاق أن هذا المنهج يمكن أن يناقض نفسه، ويؤدي إلى عكس الأغراض المقصودة منه. إذا استخدم في محاورات مكتوبة أو مؤلفة، من ذلك النوع الذي تمثله محاورة «الجمهورية» تمثيلًا صادقًا.

(٣) المغالطات الأفلاطونية

من الواضح، في ضوء معالجتنا السابقة للمنهج الأفلاطوني، (أو السقراطي الأفلاطوني)، إن هذا المنهج لا يحقق الأغراض المقصودة منه، أو التي جرت العادة بين الشرَّاح على أن ينسبوها إليها، بل إنه في أحيان كثيرة يحقق أغراضًا مضادة لتلك التي تنسب إليه عادة.

والأمر الذي نود أن نشير إليه في هذا الجزء من بحثنا لهذا المنهج هو أن هناك غرضًا آخرَ، كان المنهج الأفلاطوني يهدف أساسًا إلى تحقيقه — وأعني به محاربة المنهج السفسطائي في الجدل — أخفق أفلاطون في تحقيقه على الصورة التي أراد إقناعنا بها.

فالسفسطائية، كما أرادنا أفلاطون أن نفهمها، هي طريقة في الجدل تتوصل إلى نتائج غريبة عن طريق المغالطة. والمغالطة استخدام غير مشروع للألفاظ والتركيبات اللغوية، يخرج بها عن حدود معانيها ووظائفها الأصلية ويؤدى — بالتالي — إلى جعل الاستدلال فاسدًا. وتبعًا للطريقة التي صور بها أفلاطون مختلف السفسطائيين، فقد كان هؤلاء مغالطين في كل الأحوال. على حين أن مهمة سقراط كانت إظهار عنصر المغالطة في جدلهم، والعودة بالجدل إلى طابَعه المنطقي السليم، الذي يكون فيه أداة لكشف الحقائق لا لإخفائها أو تشويهها.

ومع ذلك فإني أعتقد أن السفسطائية، بأوصافها هذه، لم تكن ظاهرة عارضة في التفكير اليوناني، قضى عليها سقراط أو أفلاطون بسهولة، وإنما كانت ظاهرة متغلغلة في صميم الفكر الفلسفي اليوناني، ومنه تسربت إلى الفكر الفلسفي بوجهٍ عام. ولا جدال في أن هذا تعميم شديد الخطورة. لا ينبغي أن يُساق بهذه البساطة دون تقديم الأدلة عليه. ومع ذلك فإن المقام لا يتسع هنا إلا للحديث عن العنصر السفسطائي في تفكير أفلاطون وحده. بل تفكيره من خلال محاورة واحدة هي «الجمهورية». وقد يرى القارئ أن النتائج التي نتوصل إليها بشأن هذه المحاورة لا تصلح للانطباق على فلسفة أفلاطون بوجهٍ عام، وبالتالي على الفلسفة بأسْرها. ومع ذلك ففي اعتقادي أن الأهمية الرئيسية لمحاورة «الجمهورية» في تفكير أفلاطون عملية التعميم الأولى هينة إلى حدٍّ ما، لا سيما وأن أوجه الشبه بين منهج هذه المحاورة ومنهج غيرها من المحاورات أمر لا يصعُب إثباته.

فلنحاول إذن أن نثبت قضيتنا السابقة بالنسبة إلى محاورة «الجمهورية» بضرب أمثلة للمغالطات الأفلاطونية فيها. وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة لن تكون شاملة لكل ما في المحاورة من مغالطات، فسوف نتوسع فيها إلى الحد الذي يكفي لإقناع القارئ بهذه

الفكرة التي قد تبدو له غريبة لأول وهلة، وهي أن في الأفلاطونية بالضرورة عنصرًا من السفسطائية.

(١) فمنذ بداية المحاورة، تظهر المغالطات في تفنيد سقراط لتعريفات العدالة. فعندما يقترح أول تعريف للعدالة، وهو أنها الصدق في القول والوفاء بالدين، يكون التفنيد هو: لا ينبغي أن أوفي بديني — إذا كان سلاحًا — لشخص كان عاقلًا ثم أصابه الجنون، كما لا يمكنني أن أصدق شخصًا كهذا القول (٣٣١). ومع ذلك فقد كان في وسع محدثه أن يرد بقوله: إن معنى الدين ذاته ينتفي في حالةٍ كهذه، عندما يطرأ مثل هذا التغيير الأساسي على صاحب الدين.

ويلجأ سقراط إلى نفس الطريقة في تفنيد التعريف الثاني، وهو: العدالة إعطاء كل ذي حقٍّ حقه (٣٣١)، فيقول باستحالة رد وديعة السلاح إلى شخص أصبح مخبولًا، مع أن الوديعة حق لصاحبها. فقد كان من الممكن الرد عليه بأن هذا لم يَعُد صاحبها، وبأن ردها إليه لا يُعَد حقًّا له بعد كل ما لحِق به من التغيُّر، وبأن الطفل الوريث، وإن تكن ثروته حقًّا له، لا يتسلم ثروته بنفسه، إلخ. وبالاختصار، فهناك مغالطة في استخدام كلمة «حق» في هذا الصدد على الأقل، ومع ذلك فإن سقراط يمضي في هذه المغالطة، ويقبلها المستمعون إليه بسذاجة.

(٢) وبعد المغالطة السابقة بقليل، يقول سقراط إن أقدر الناس على تسديد الضربات في الملاكمة هو أقدرهم على تجنبها، وأقدر القواد على سرقة خطط الأعداء هو أقدرهم على حماية جيشه. ومن ذلك يستنتج أن أقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقته (٣٣٣–٣٣٤). والمغالطة الواضحة هنا هي أن النتيجة تتعلق «بنفس الشيء». على حين أن الكلام في حالة القائد ينصبُّ على خُطط الأعداء من جهة وعلى حماية الجيش من جهة أخرى. وعلى ذلك يكون الاستنتاج النهائي، القائل إن العادل إذا كان قادرًا على حفظ المال، كان أيضًا قادرًا على سرقته، هو استنتاج واضح البطلان.

(٣) وفي الكتاب الثاني (٣٧٦) يعرض أفلاطون رأيه القائل إن الحارس، في الدولة، ينبغي أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة، ويرى أن الكلب يجمع بين هاتين الصفتين معًا؛ إذ إن «الكلب يثور كلما رأى شخصًا غريبًا، وإن لم ينله منه أي أذى، على حين أنه يرحب بمَن يعرفه، حتى لو لم يتلقَّ منه أي خير … ولا جدال في أن هذه صفة طيبة، بل هي صفة الفيلسوف الحق … لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدها. وأظنك ترى معي أن حيوانًا يميز ما يحبه مما يكرهه

بمقياس المعرفة والجهل، ولا بدَّ أن يكون من محبي المعرفة والعلم ... ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أي الفلسفة، شيء واحد.»

وواضح أن المغالطة هنا تنصب على معنى كلمة «المعرفة»؛ إذ إن القول بأن الكلب يسلك نحو أصدقائه وأعدائه على أساس المعرفة وعدم المعرفة، ينطوي على استخدام لكلمة «المعرفة» يختلف تمامًا عن ذلك الذي نقصده في مجال العلم البشري. فما يسمى بالمعرفة لدى الكلب هو سلوك آلي بحت، مبني على ارتباطات عضوية وحسية معينة، ولا عَلاقة له أبدًا بالمعرفة الأخرى.

ومن الجائز جدًّا أن يكون سقراط قصد الدعابة بهذا التشبيه؛ لأن من المحال أن يكون مقصده هو القول: إن الكلب فيلسوف. ومع ذلك فإن «أديمانتوس» لا يتنبه إلى المغالطة الموجودة — وهذا هو المهم في الأمر — وإنما يؤمن على استنتاج سقراط بطريقة لا تخلو من البلاهة، فيقول (ردًّا على القول بأن الكلب لا بدَّ أن يكون من محبي المعرفة والعلم) «إن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك!» (ولنلاحظ أن هذا هو نفسه أديمانتوس الذي قدَّم إلينا في بداية الكتاب الثاني خطابًا بليغًا حكيمًا تقمَّص فيه شخصية المدافعين عن الظلم وعبَّر عن آرائهم بكل اقتدار).

(٤) ويضع سقراط في أواخر الكتاب الثاني قاعدة عامة تنص على أن «الأشياء حين تكون في أحسن أحوالها تكون هي الأقل تعرضًا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شيء خارجي، أعني مثلًا أن أصح الأجسام وأقواها هي أقلها تأثرًا بالرياح ... إلخ.» (٣٨٠) وهنا مغالطة واضحة؛ لأن الحكم السابق قد يسري على أشياء معينة، ولكنه لا يمكن أن يكون حكمًا عامًّا على هذه الصورة؛ فمن الممكن جدًّا أن يكون أفضل الأشياء، في مجال معين هو أكثرها تأثرًا بما هو خارج عنه، وأشدها تعرضًا للتغير؛ إذ إن أفضل عين هي أشد العيون تأثرًا بالضوء وحساسية له، على حين أن العين غير المبصرة لا تتأثر به على الإطلاق، وأفضل أجهزة الاستقبال هو أكثرها تأثرًا بالموجات الصوتية ... إلخ.

ومن الواضح، في حالة هذه المغالطة، أن أفلاطون يتأثر بمبدأ ميتافيزيقي أثير لديه، وهو المبدأ القائل إن الثبات خير والتغيُّر شر، ويحاول تطبيقه قسرًا على مجال الأمور الواقعية.

(٥) وفي الكتاب الثالث يكرر أفلاطون مغالطةً مماثلةً للسابقة، فيقول: «في الموسيقى يؤدي التنوع إلى الفساد، وفي الجسم رأيناه يؤدي إلى المرض، أما البساطة فهي، على عكس ذلك، تؤدي في الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدي بساطة الرياضة إلى

بقاء الجسم صحيحًا» (٤٠٤). هذه المغالطة تطبيق للمبدأ السابق القائل إن التغيُّر والكثرة شرٌّ وفساد، والثبات والوحدة خير وصلاح، على مجال الموسيقى والرياضة البدنية. وقد يكون هذا المبدأ صحيحًا في حالة الرياضة البدنية؛ لأن الأنواع المعقدة من الأغذية (كما أشار أفلاطون قبل ذلك) تُلحق الضرر بالجسم. ولكن تشبيه بساطة التغذية أو طريقة تربية البدن ببساطة الموسيقى فيه مغالطة واضحة، نستطيع أن ندركها في عصورنا الحديثة بوضوح، حيث لا يرتبط جمال الموسيقى ببساطتها على الإطلاق؛ إذ قد يكون التعقد أحيانًا مقياسًا من مقاييس الجمال الفني في الموسيقى.

(٦) وفي الكتاب الخامس «يقنع» سقراط سامعيه بأن على المحاربين أن يصطحبوا معهم أبناءهم إلى ميدان القتال، ويستعينوا بهم في أمور الحرب، حتى يتدرب هؤلاء الأبناء على فنون الحرب منذ حداثتهم ووسيلته إلى هذا «الإقناع» هي القول إن صانع الفَخَّار يجعل ابنه يشاهده ويراقبه ويساعده قبل أن يتعلم صنعة. فهل يكون المحارب أقل حرصًا على مستقبل ابنه من صانع الفَخَّار؟ (٤٦٦–٤٦٧) ومع ذلك فالتشبيه فاسد تمامًا؛ إذ إن صنعة الحرب — أعني صنعة القتل — شيء يختلف كل الاختلاف عن جميع الحرف الأخرى، ولا يمكن أن يعد اصطحاب المحارب لابنه معه «حرصًا» على مستقبله، بل قد يكون فيه قضاء عليه.

(٧) وفي الكتاب العاشر (٦٠٨–٦٠٩)، يبرهن أفلاطون على خلود النفس، فيقول: إن عنصر الشر في الإنسان هو ما يدمره، والخير هو الذي يحفظه، وشر كل شيء هو الذي يهلكه (كالمرض في الجسم)، على حين أن خيره لا يمكن أن يهلكه. وعلى ذلك فإن النَّفْس، التي هي المبدأ الخير في الإنسان، لا تهلك أو تفنى.

وبغض النظر عما تحتشد به هذه الحُجة من مُسلَّمات غير مؤكدة، كالوجود الجوهري للنفس، وكون النفس هي المبدأ الخير في الإنسان، فإن فيها مغالطتين أخريين على الأقل: الأولى هي تأكيد أن خير أي شيء لا يهلكه، وهو تأكيد باطل؛ لأن الخير في المصباح، مثلًا، هو النور، واستمرار الإنارة يُهلك المصباح، وقل مثل هذا عن ألوف الأشياء الأخرى. والمغالطة الثانية هي الانتقال من الشر والدمار المعنوي، إلى الشر والدمار المادي (وهو المرض في الجسم)، دون أن يحس القارئ بهذا الانتقال؛ لأن الألفاظ المستخدمة في الحالتين واحدة.

هذه الأمثلة — التي يمكن مضاعفتها مرات متعددة — تكفي لكي نستخلص المظاهر الرئيسية للمغالطة عند أفلاطون.

(أ) فأفلاطون يلجأ إلى منهج الإهابة بالحالات الاستثنائية أو الشاذة، لكي يوقع خصومه في الخطأ. فإذا أورد الخَصم حُجة تسري على تسعة وتسعين في المائة من الحالات، فنَّدها سقراط بتركيز كلامه على الواحد في المائة الباقي؛ كالكلام عن العاقل الذي أصبح مجنونًا فلا يستحق أن ترد إليه وديعة السلاح. وقد أصبح «منهج الحالات الشاذة» هذا مألوفًا بين الفلاسفة منذ ذلك الحين، وهو يكون جزءًا أساسيًّا من ذلك الجهاز النقدي الذي يستخدمه الفلاسفة ضد خصومهم من أجل إلقاء ظِل من الشك على آراء قد تكون نسبة الصحة فيها طاغية. ومع ذلك فليست هذه بالطريقة السليمة في النقاش، بدليل أن العلم لا يلجأ إليها؛ ففي كثير من الأحيان يُعبِّر العالم عن قوانينه بقوله: «في الظروف العادية يكون كذا وكذا …» وهو تحفُّظ يقطع الطريق تمامًا على حُجة الاستثناء أو الحالات الشاذة.

(ب) ويعتمد أفلاطون أيضًا على الاستخدام غير الكامل للمنهج الاستقرائي: فهو يذكر مجموعة من الأمثلة، ويصل منها إلى نتيجة عامة. وفي معظم الأحيان تكون هذه الأمثلة غير كافية على الإطلاق لتكوين استقراء سليم، أو للوصول إلى قاعدة عامة.

(ج) ومن أكثر وسائل المغالطة شيوعًا في تفكير أفلاطون، اتباع منهج التمثيل أو التشبيه؛ كتشبيه المحارب بصانع الفَخَّار في المثل رقم «٦» من قبل، أو تشبيه الحاكم بالطبيب، أو براعي الغَنم، وهي تشبيهات تتكرر مرارًا في محاورة الجمهورية. ففي حالات التشبيه هذه يكون من السهل دائمًا مغالطة الخصم الذي لا ينتبه إلى الاختلافات الدقيقة بين طرفَي التشبيه، وإلى أن الحُجة لا تعدو أن تكون «قياسًا مع الفارق». ولَمَّا كان أفلاطون كاتبًا ذا أسلوب أدبي حي، فقد حفلت كتاباته بهذا النوع من التشبيهات، الذي كان يلجأ إليه على الدوام في إثبات آرائه وإقناع قرَّائه أو مستمعيه بها. وأستطيع أن أقول — دون خوف من الزلل — إن نسبة الحالات الباطلة في طريقة التمثيل هذه تفوق بكثير نسبة الحالات الصحيحة.

(د) ومن الوسائل الأخرى التي قد تكون أكثر خفاءً من السابقة، وإن لم تكن تقل عنها خطورة، القيام باستدلال طويل ذي مراحل متعددة، يتسرب الخطأ إليه بسيطًا في أول الأمر، ثم يستفحل تدريجيًّا حتى ينتهي الأمر إلى نتيجة باطلة تمامًا، يفاجأ القارئ بها في نهاية الاستدلال، ولا يدري كيف استطاع كاتب المحاورة أن يقوده إلى نتيجة كهذه دون أن يشعر. ومن أمثلة هذه الطريقة في المغالطة، تلك الحُجَّة الطويلة (٤٦٠–٤٦٢) التي

أراد بها أفلاطون أن يثبت أن شيوعية النساء والأطفال هي أفضل القواعد التي يبنى عليها النظام الاجتماعي في الدولة. فهو يقدم سلسلة طويلة من الاستدلالات، تتسرب المغالطة إليها دون أن يشعر القارئ، ويتسع نطاقها بالتدريج حتى تؤدي في النهاية إلى النتيجة الممتنعة المعروفة.

فما هو موقف شرَّاح أفلاطون من هذه المغالطات؟ من الملاحظ أولًا أن معظم الشرَّاح يتنبهون إلى مغالطات الكتاب الأول من «الجمهورية» وحده، ويركزون اهتمامهم عليها، نظرًا إلى ما فيها من طابَعٍ واضحٍ صارخ، ويذهب البعض منهم إلى القول بأن الكتاب الأول قد أُلِّف في تاريخٍ سابق لتاريخ بقية المحاورة، نظرًا إلى ضعف تركيبه الاستدلالي. غير أن النماذج التي أوردناها من قبل للمغالطات كفيلة بإقناعنا بأن المغالطة لم تكن تقتصر على الكتاب الأول، بل إن لكل كتب المحاورة نصيبها من هذه المغالطات، مما يدل على أن الظاهرة تنتمي إلى طبيعة التفكير الأفلاطوني نفسه.

وقد أشار باحث قريب العهد[٤] إلى ميل كثير من الشرَّاح إلى تأويل المغالطات الأفلاطونية على نحو يقال معه إنها مقصودة، فنبَّه إلى أن هذا التأويل جزء من الصورة التي يكوِّنها هؤلاء الشرَّاح عن أفلاطون بوصفه مفكرًا يعلو على مستوى البشر، ولا يمكن أن يتسرب الخطأ إلى تفكيره. وهو يشير إلى رأي بعض الشرَّاح القائل إن مغالطات الكتاب الأول من الجمهورية قد قصد منها اختبار محدث سقراط (وهو بوليمارخوس)، بحيث إنه إذا اتضح أن بوليمارخوس لم يفهم المغالطة ولم يكتشفها، كان معنى ذلك أن الحُجة كلها قد فاتته، وبذلك تكون المغالطة وسيلة لكشف الخصم ذاته. ويرد هذا الباحث على ذلك التفسير قائلًا إنه يفترض أن قارئ أفلاطون سيهتدي إلى المغالطة بمجرد اطلاعه عليها، مع أنه كان من المستحيل على القارئ المعاصر لأفلاطون أن يكتشف أمثال هذه المغالطات، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يتساءل عن مقصد أفلاطون منها، أو يدرك أن هذا المقصد هو كشف عجز الخصم.

ونحن نتفق مع هذا الرأي القائل إن المغالطة لم تكن وسيلة متعمدة لكشف الخصم، ولكنا لا نتفق مع التعليل المقدم لهذه الظاهرة: وهو أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة عن

---

[٤] I. M. Crombie: An Examination of Plato’s Doctrines, London (Routledge and Kegan Paul), 1962, Vol. I, p. 24.

قواعد الاستدلال الشكلي، وبالتالي عن تلك القواعد التي تؤدي مخالفتها إلى وقوع الفكر في المغالطات.[5] هذا التعليل ينبغي، في رأينا، أن يرفض بشدة، وذلك لعدة أسباب:

(١) أولها أنه ينطوي ضمنًا على الاعتقاد بأن معرفة قواعد الاستدلال الشكلي هي التي تعصم الفكر من الخطأ، مع أن القدرة على التفكير السليم بدون معرفة هذه القواعد أمر معروف لا يحتاج إلى أية إشارة خاصة.

(٢) وإذا كان صحيحًا أن الفكر يمكن أن يمارس بطريقة سليمة دون معرفة بقواعد الاستدلال الشكلي، فمن الصحيح أيضًا أنه، إذا شاء معرفة هذه القواعد، فلن يحتاج منها لتجنب المغالطة إلا لعدد ضئيل جدًّا من القواعد، التي تدور حول مبدأ التناقض ومجموعة قليلة من المبادئ الأساسية الأخرى.

(٣) ويستطيع المرء، إذا قرأ محاورة الجمهورية قراءة فاحصة، أن يدرك أن أفلاطون كان متنبهًا، عن وعي، إلى هذه المجموعة الرئيسية من المبادئ، التي ينبغي التزامها للحيلولة دون وقوع الفكر في الزَّلَل، بل إنه صرح بها تصريحًا واعيًا. فهو يُعبِّر عن قانون التناقض تعبيرًا دقيقًا إذ يقول: «من الجلي أن نفس الشيء لا يمكن أن يفعل أو ينفعل في جزء واحد منه بطريقتين متضادتين في آنٍ واحد، وبالنسبة إلى موضوع واحد» (٤٣٦). ولو كان أفلاطون قد التزم هذه القاعدة على الدوام لخلت محاوراته من الجزء الأكبر مما فيها من مغالطات. بل إنه ينبه محدِّثه، في موضع قريب من الموضع السابق، إلى ضرورة التحليل الدقيق لعناصر كل قضية، حتى يتبين إذا كانت متسقة مع ذاتها أم لا، فيقول: «الحق أن لممارسة الجدل … تأثيرًا فريدًا في الناس … لأنهم كثيرًا ما يدخلون دون وعي في مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية، مع أنها ليست إلا ثرثرة، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعًا لفروعه المختلفة، ولتعلقهم بالألفاظ في محاولتهم إيقاع محدثهم في التناقض» (٤٥٤). وفي هذه الحالة أيضًا يردد أفلاطون معيارًا لو كان قد طبَّقه لتجنَّب كثيرًا من المغالطات التي تميزت بها طريقته في الجدل.

وهناك باحثون آخرون يرون أن أفلاطون كان يتعمَّد المغالطة والتلاعب بالألفاظ (في الكتاب الأول) أي إن ذلك كان جزءًا من البناء الدرامي للمحاورة.[6] وقد يكون الغرض من

---

[5] المرجع نفسه، ص٢٥–٢٦.

[6] انظر تعليق Chambry في ص١٣، ١٤، ١٥ من الجزء الأول من ترجمته لمحاورة الجمهورية. (Edition "Les belles lettres")، باريس ١٩٤٧م.

ذلك مجرد الدعابة، أو إثارة الخصم. ومن الواضح أن هذا التعليل لا ينطبق على الكتب التسعة التي تلي الكتاب الأول، حيث لا تسمح جدية المناقشة بافتراض تعليل كهذا. على أن الكتاب الأول بدوره، في اعتقادي، لا يسمح بقَبول هذا التعليل.

فلنتأمل تلك اللحظة الدرامية البديعة التي شهِدَت تدخُّل ثراسيماخوس في المناقشة (في أواسط الكتاب الأول). فقد كان سقراط في الجزء السابق قد أورد في مناقشته مغالطات متعددة، ولكنه استطاع أن يقهر خَصمه على أية حال.

غير أن ثراسيماخوس، الذي ظل غضبه يتعاظم طَوال المناقشة السابقة، تدخل فجأة، بصورة بلغت من العنف حدًّا جعل لسان سقراط ينعقد رعبًا، وأخذ يكيل الاتهامات لسقراط ومحدثه. في هذه اللحظة كان سقراط — كما يؤكد لنا هو ذاته في المحاورة — في حالة رعب حقيقي. وما دام الاتهام الرئيسي الذي وجَّهه إليه ثراسيماخوس هو التلاعب بالألفاظ، فالمفروض أن يكف — وهو في حالة الرعب — عن المغالطة اللفظية، وذلك حرصًا منه على حياته على الأقل. ومع ذلك فإن أول حُجة رد بها على ثراسيماخوس الشرس، الذي كان في ثورة غضبه، كانت فيها مغالطة! فسقراط يقول (وهو يرتعد) إنه، هو وبوليمارخوس، لا يجامل كل منهما الآخر؛ لأنهما لو كانا يبحثان عن قطعة من الذهب لما جامل أحدهما الآخر، بحيث يضيع على نفسه فرصة العثور عليها — فما بالك وهما يبحثان عن العدالة، التي هي أنفَس كثيرًا من الذهب؟ والمغالطة في هذه الحُجة واضحة؛ لأنه يشبه قيمة معنوية أو روحية — كالعدالة — بقيمة مادية كالذهب، ويتلاعب بلفظ «النفيس»، ولأن الذهب، كغيره من القيم المادية، ينقص قدره بالمشاركة، ومن هنا كان من الضروري أن يتنافس الناس عليه، أما العدالة فيزيد قدرها كلما شارك فيها عدد أكبر.

لا شك أن عودة سقراط إلى المغالطة في هذا الموقف العصيب دليل على أنها جزء من تكوينه، وعلى أنه لا يستطيع أن يخلص ذهنه منها. فحتى لو كانت جميع المغالطات السابقة في الكتاب الأول مقصودة، فإن هذه لا يمكن — بحكم الموقف الذي قيلت فيه — أن تكون متعمدة، وإنما هي علامة ضعف في القدرة الاستدلالية فحسب، ومن هنا نجد أن ثراسيماخوس كان على حق — إلى حدٍّ بعيد — حين اتهم سقراط، بعد قليل (٣٤١) بأنه مغالط.

وخلاصة هذا كله أن منهج أفلاطون كان يحمل في طياته — إلى جانب ما فيه من عناصر إيجابية — عنصر المغالطة، وأن هذا العنصر يظهر في محاورة الجمهورية، وإن لم يكن من السهل دائمًا كشفه وسط ذلك الحشد الهائل من الأفكار العميقة التي تحفل بها

المحاورة. ويمكن القول إن أفلاطون قد ترك، في هذا الصدد، طابعه الدائم على الفلسفة، التي لم تستطع أن تتخلص منذ ذلك الحين من عنصر المغالطة، وإن كانت مع ذلك قد لقنت الإنسان مجموعة من أعمق أفكاره وأرفع مبادئه.

موضوع المحاورة

(١) تعقد تركيب محاورة الجمهورية

تعالج محاورة الجمهورية موضوعات تبلغ من الكثرة حدًّا دعا بعض شرَّاح أفلاطون إلى القول بافتقار هذه المحاورة إلى التماسك، وبأنها تتألف من مجموعة من الموضوعات التي أضيف بعضها إلى بعض دون وحدة تربط بينها. ومن هؤلاء الشرَّاح «بيرنت Burnet» الذي ذهب إلى أن الجزء التعليمي (في الكتابين السادس والسابع) هو الأساس الذي بُنيت عليه المحاورة، على حين أن بقية المحاورة سقراطية لا تمثل آراء أفلاطون الحقيقية. ولكن من الغريب أن شرَّاحًا آخرين — منهم «نتلشب Nettleship» — يرون أن هذا الجزء بالذات مُقحَم على المحاورة، وأن من الممكن الانتقال من الكتاب الرابع إلى الكتاب الثامن دون انقطاع. وفضلًا على ذلك، فقد أشرنا من قبل إلى الرأي الذي يجعل من الكتاب الأول مقدمة مستقلة بذاتها، نظرًا إلى اختلاف مستوى البحث وأسلوبه عن بقية المحاورة.

هذه الآراء ترتكز على بعض الشواهد، التي يتعلق بعضها بطريقة تفسير الشرَّاح لمضمون المحاورة ذاتها، ويتعلق بعضها الآخر بالإشارات التي وردت عن «الجمهورية» في محاورات أخرى، ولا سيما في «طيماوس»، حيث يعيد أفلاطون تلخيص آرائه في الكتب الأربعة الأولى وجزء من الكتاب الخامس، دون أن يشير إلى نهاية الكتاب الخامس أو الكتابين السادس والسابع.

ومن المؤكد أن أي شارح يقول بافتقار المحاورة إلى الوحدة، له بعض العذر في رأيه هذا؛ إذ إن المحاورة تعالج بالفعل عددًا كبيرًا من الموضوعات التي يصعب الربط بينها. بل إنها تعالج الموضوع الواحد في مواضع متباينة على نحو يبدو معه لأول وهلة أن هناك نوعًا من التشتت والتباين في وجهة النظر إلى هذا الموضوع. ومع ذلك فإن النظرة الفاحصة

تثبت لنا أن هذا التباين الظاهري إنما هو تعبير عن طريقة أفلاطون الخاصة في تناول المسائل بطريقة متدرجة كل في سياقها الخاص، بحيث لا يتكشف تفكيره كاملًا إلا بعد انتهاء المحاورة كلها.

ومن المتفق عليه، بوجهٍ عام، أن الموضوعات الرئيسية التي تعالجها المحاورة في كتبها المختلفة هي

(١) الكتاب الأول: مقدمة في الآراء الشائعة عن العدالة.
(٢) الكتاب الثاني والثالث والرابع: العدالة في الدولة والفرد.
(٣) الكتاب الخامس والسادس والسابع: نظم الدولة المُثلى وحكم الفلاسفة.
(٤) الكتاب الثامن والتاسع: تدهور المجتمع والفرد.
(٥) الكتاب العاشر (حتى ٦٠٨): الصراع بين الفلسفة والشعر.
(٦) الكتاب العاشر (٦٠٨ إلى النهاية): مصير الإنسان وخلود النفس.

على أنه إذا كان هناك اتفاق عام حول هذه الخطوط العريضة أو الموضوعات العامة للمحاورة، فإن السؤال الأساسي يظل قائمًا، وأعني به: ما هو الموضوع العام للمحاورة كلها، أو ما هو الموضوع الرئيسي فيها؟ وما الغاية التي استهدفها أفلاطون من كتابة المحاورة؟ هذا السؤال كان مثارًا لخلافات شديدة بين شرَّاح أفلاطون، ولا جدال في أن تشعُّب الأبحاث التي تناولتها المحاورة قد ساعد على تقوية هذه الخلافات؛ إذ إن كلًّا يستطيع أن يجد في المحاورة ما يريد. وسوف يتضح لنا، بعد بحثنا المفصل لهذا الموضوع، أن كل شارح قد وجد بالفعل في المحاورة ما أراد، وأنها أتاحت لأذهان المفسرين فرصةً رائعة للقيام بعملية «إسقاط» فكري، يطبع فيه كل منهم على المحاورة ما يتجه إليه ميلُه الطبيعي، أو ما يود هو ذاته أن يكون موضوعًا رئيسيًّا، لا لفلسفة أفلاطون وحدها، بل للفلسفة بوجهٍ عام.

(٢) صعوبة تصنيف المحاورة

من المؤكد أن أية محاولة لتحديد الاتجاه العام لأفلاطون في محاورة الجمهورية من خلال أفكارنا الحالية، تصادف صعوبات لا يكاد يكون في وسع المرء أن يتغلب عليها. فإذا قلنا عن أفلاطون إنه كان قبل كل شيء فيلسوفًا يرمي إلى تأكيد فكرة الثبات والحملة على التغيُّر، نظرًا إلى ميوله الأليجاركية المحافظة، صادفتنا في هذا الصدد مسألة هامة لا تتمشى مع هذا

التصنيف، وهي دعوة أفلاطون الصريحة القاطعة إلى زهد الحكام في المال، وتأكيده على نحو يفوق أي مفكر آخر، للمبدأ القائل: إن الحكم ينبغي أن يكون خدمةً لا انتفاعًا. وإذا قلنا إنه كان فيلسوفًا يدعو إلى الزهد، قابلتنا صعوبة أساسية، هي دعوته إلى شيوعية النساء بين أعلى طبقات الدولة، أعني طبقة الحراس والفلاسفة. أي إن أفلاطون يطبق هذا المبدأ على أفضل أنموذج للإنسان في نظره، ويجعل للجنس عند هذه الطبقة أهمية تصل إلى حد استخدامه حافزًا لهم على مزيد من العمل في أوقات السلم وفي أوقات الحرب بوجه خاص، فأين هذا من فكرة الزهد، ومن القول إن الجسم مقبرة النفس؟ وإذا قلنا إن أفلاطون يدعو إلى نظام عسكري صارم كنظام اسبرطة — وهو بالفعل قد اقترب من هذه الدعوة إلى حدٍّ بعيد — صادفتنا عقبة رئيسية هي تأكيده عنصر «الموسيقى»، أي التربية الأدبية والفنية في التعليم، ووضعه أنموذجًا للإنسان المثالي يكون جنسًا خشنًا صارمًا لا يتقن إلا فنون القتال، وإنما استهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن والعناية بتهذيب النفس، أي بين قوة الجسد من جهة، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى.

هكذا يكاد يبدو من المستحيل تحديد موضوع معين تندرج تحته تلك الفلسفة التي عرضها أفلاطون في محاورة الجمهورية، في ضوء التقسيمات الحالية المعروفة للأنماط الفلسفية. ولا جدال في أن هذه الصعوبة تنعكس بوضوح على التفسيرات التي تقدم لمحاورة الجمهورية، والتي تبلغ قدرًا من التضاد يندر أن نجد له نظيرًا في حالة أي نص فلسفي آخر.

فقد تطرَّف بعض المفسرين فذهب إلى أن أساس محاورة الجمهورية ديني بحت. وحاول «أرويك Urwick» تفسير المحاورة من خلال فكرة الدين، مؤكدًا أن لفظ العدالة Dikaiosune لا ينطوي على المعنى السياسي أو الأخلاقي المألوف لدينا، وإنما هو يحمل معنى التقوى والصلاح الديني، وأن المحاورة بالتالي بحث ديني من نفس النوع الذي نلمسه في الفلسفة الهندية.

بل إن عَلاقة أفلاطون بأستاذه سقراط هي نفس عَلاقة التجديد التي تقوم بين المعلم الهندي وتلميذه.[١]

---

[١] انظر:

E. J. Urwick: The Message of Plato, A Reinterpretation of the “Republic”, London (Methuen), 1920.

وتطرَّف مفسرون آخرون في الاتجاه الميتافيزيقي (وهو تطرُّف أكثر شيوعًا من السابق)، فذهبوا إلى أن الاعتبارات الميتافيزيقية النظرية هي الأساس الذي بُنيت عليه العناصر الأخلاقية والسياسية في المحاورة، أي إن ما يبدو في محاورة الجمهورية من اهتمام بالجانب العملي، إنما هو إطار تعمَّد أفلاطون أن يرسمه ليعرض من خلاله أفكاره الميتافيزيقية التي كان اهتمامه الأكبر منصبًّا عليها. ولعل أوضح أمثلة هذا الاتجاه «تسلر Zeller» الذي يقدم لآراء أفلاطون في هذه المحاورة تفسيرًا تكون الأولوية فيه للاعتبارات النظرية، ولا تكون الأبحاث العملية سوى نتائج مستمدة من الأفكار النظرية الخالصة. مثال ذلك أن الفكرة idea تحكم العالَم المادي بواسطة النفس، مثلما تحكم الطبقة العليا في دولة أفلاطون المثالية الطبقة الدنيا (طبقة الصُّناع والتجار والزراع) بواسطة الطبقة الثانية (المحاربين). «وكما تنتمي الفكرة idea إلى عالم خالص، خارج عن مجال الظواهر، فكذلك ينسب العقل في الدولة إلى طبقة خاصة تعلو على طبقة الشعب. وكما تأتي النفس أو القوة المحركة بوصفها ماهية متحددة بين الفكرة والظاهرة، فكذلك تقف الطبقة المحاربة التي تنفذ قرارات الفلاسفة الحاكمين بين هؤلاء وبين الشعب. فكل شيء ثابت محدد، مرتبط بعضه ببعض بعَلاقات لا تتغير.»[٢] فهنا نجد أن المسألة تصور كما لو كانت هناك اعتبارات نظرية خالصة، كعلو الفكرة أو المثال وضرورة التقسيم القاطع بين مجالات الكون ووجوب التوسط بين العالَم الأعلى والعالَم الأدنى (وهي كما نرى أفكار يظهر فيها الطابَع الهيجلي بوضوح)، هي التي تحكمت في آراء أفلاطون السياسية، أي إن السياسة عنده مجرد تطبيق فرعي لـ «مذهب» في صورته النظرية الخالصة.

على أن مثل هذا التفسير النظري البحت إذا كان ممكنًا في محاورات مثل «بارمنيدس» و«طيماوس»، فإنه يبدو غير مقبول في محاورة كـ «الجمهورية» يظهر فيها الطابَع العملي بوضوح كامل. فمن الإسراف الشديد القول إن كل ما تضمَّنته هذه المحاورة من أبحاث في موضوع الدولة المُثلى والنظم الاجتماعية والتربية بمراحلها المختلفة إنما كان مجرد استطراد خارج عن الموضوع الرئيسي، أو تطبيق للأفكار النظرية في مجال فرعي ذي أهمية ثانوية، بل إن العكس هو الذي يبدو صحيحًا، أي إن الأفكار النظرية في المحاورة لم تكن إلا تبريرات لمواقف عملية كان أفلاطون يؤمن بها ويدعو إليها ويكرس حياته من أجل تحقيقها. وعلى أية حال فإن البحث المفصل لهذه المسألة إنما هو استباق لأمور ستتكشف

[٢] انظر تسلر، المرجع المذكور من قبل، ص٤٧٥.

تدريجيًّا خلال هذا الفصل. وحسبنا الآن أن نقول إن التفسير النظري البحت للمحاورة لا يلقى قَبولًا إلا من أقلية من شرَّاح أفلاطون، وأن أغلبية هؤلاء الشرَّاح تؤمن بأن هدف المحاورة كان في أساسه عمليًّا.

على أن القول إن للمحاورة هدفًا عمليًّا يثير بدوره إشكالًا جديدًا: فهل كان هذا الهدف العملي فرديًّا أم اجتماعيًّا؟ أو بعبارة أخرى، هل كان أفلاطون يتجه بمحاورته هذه إلى نشر مبادئ معينة تتعلق بالأخلاق أو التربية الفردية، أم أنه كان يرمي إلى التعبير عن آرائه السياسية والبحث فيما ينبغي أن تكون عليه شئون الدولة؟ الواقع أن الخلاف الرئيسي بين شرَّاح أفلاطون إنما ينحصر في هذه المسألة بعينها، لا في المسألة السابقة، أعني مسألة كون المحاورة بحثًا نظريًّا ميتافيزيقيًّا أم بحثًا ذا طابع عملي. فمع اعتراف أغلبية شرَّاح أفلاطون بأن المحاورة عملية في أساسها، نراهم يفترقون بوضوح في تحديد ماهية هذا الطابَع العملي، وهل هو التربية الفردية أم الإصلاح السياسي للدولة. وسوف نعرض كلًّا من هذين الرأيين باستفاضة؛ لكي نتوصل من خلال المقارنة بينهما إلى ما يمكن أن يقال عن الهدف الحقيقي لهذه المحاورة الرئيسية.

(٣) النفس البشرية بوصفها موضوعًا لمحاورة الجمهورية

في الكتاب الثاني من المحاورة، يبدأ أفلاطون بحثه في الدولة، أي في السياسة، بقوله: «هب أن شخصًا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفًا صغيرة عن بُعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة؛ ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا … والعدالة التي هي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضًا في الدولة … وإذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا اقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولًا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين» (٣٦٨).

وفي نهاية الكتاب التاسع، أي عند انتهاء حديث أفلاطون الطويل في السياسة، يدور بين سقراط وجلوكون الحوار الآتي، عن الإنسان الحكيم الذي يعرف كيف ينظم حياته وفقًا للخير:

جلوكون: ولكن إذا كان هذا هدفه، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة.

سقراط: كلا، إنه سيشتغل قطعًا بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة، وإن لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء.

جلوكون: لقد فهمت أنك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها، والتي لا توجد إلا في ذهننا؛ إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض.

سقراط: كلا، ولكن المرء قد يجد في هذا أنموذجًا في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله. أما أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت، فهذا أمر لا أهمية له؛ إذ إنه لن يخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها، لا أية دولة غيرها (٥٩٢).

وإذن، فبعد المقدمة التي استغرقت الكتاب الأول وجزءًا من الكتاب الثاني، استهل أفلاطون بحثه الحقيقي في المحاورة بتشبيه يتضح منه أن هدفه الحقيقي هو النفس الفردية. وعند انتهاء هذا البحث، وقبل الاستطراد الأخير والخاتمة التي يمثلها الكتاب العاشر، يختتم أفلاطون بحثه الرئيسي بعبارات تكشف بوضوح عن اهتمامه الأساسي بالنفس الفردية. وفي الحالتين، أي في الاستهلال وفي الختام، يبدو واضحًا أن السياسة لم تكن إلا وسيلة لغايةٍ أهم، هي الوصول بالفرد أو بالنفس البشرية إلى ما يريده لهما من كمال.

ففي البَدء يبدو كل شيء غامضًا مختلطًا: نفس بشرية معقدة غاية التعقيد، تبدو تصرفاتها على السطح الخارجي بسيطة واضحة المعالم، ولكن من وراء هذا الوضوح الظاهر دوافع متضاربة واتجاهات ونزعات متعارضة، ونسيج معقد من العَلاقات المتداخلة المتشابكة — كل ذلك في فرد واحد أو في نفس واحدة. فهل يتسنى لنا التعمُّق في أغوار هذه النفس، واستخلاص هذه العَلاقات المتشابكة والنزعات المتعارضة واحدة بعد الأخرى؟ إن المهمة تبدو عسيرة، بل مستحيلة، إذا حاولنا القيام بها على مستوى الكائن البشري الواحد؛ إذ إن هذا الكائن أعقد وأصغر من أن يُتيح لنا دراسة هذه العناصر المركبة الداخلة في تكوينه دراسة واضحة. وإذن فلنتأمل صورته المكبرة، أي المجتمع، حيث نجد هذه العناصر التي تزدحم بها النفس البشرية وقد ظهرت بمزيد من الوضوح والتميز على نطاق أوسع بكثير، وحيث يتسنى لنا دراستها وتحليلها بطريقة موضوعية؛ لأنها ماثلة أمامنا وبادية في كل لحظة لأعيننا.

وفي نهاية البحث نكون قد رسمنا النماذج المكبرة، وأوضحنا الصورة المُثلى والصور المشوهة للدولة، وكل ما علينا هو أن نضع هذه النماذج أمام الفرد ليختار منها ما يشاء،

وفي يقيننا أن الحكيم هو الذي سيختار أنموذج الدولة المُثلى، ويحاول أن يرسم خطوط «دولته الباطنة» على أساس هذا الأنموذج وحده، الذي هو قائم «في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله». وإذن، فلم يكن المقصود من كل ما قيل عن الدولة، إصلاح دولة موجودة بالفعل، أو حتى رسم خطوط دولة مثالية ينبغي أن تقتدي بها الدول القائمة، وإنما كان المقصود من كل ذلك عملية التكبير التي أشار إليها أفلاطون في البداية، بحيث يجد الفرد أمامه صورة موضوعية موسعة مكبرة لنفسه وقد انطبعت على العالم الخارجي. ومن هنا فلا أهمية لتحقق هذه الدولة أو حكامها أو مشرعيها. إنها، بالاختصار، دستور للنفس البشرية الفردية، لا للدولة.

ليس من المستغرب إذن، إذا كان أفلاطون قد بدأ بحثه الطويل في السياسة وختمه بمثل هذه الأقوال التي يؤكد فيها أن السياسة لم تكن عنده إلا وسيلة لغاية تتجاوزها، وهي تربية النفس البشرية، أن نجد مجموعة من أكبر شرَّاح أفلاطون يؤكد أفرادها أن محاورة الجمهورية لم تكن سياسية، وإنما كانت في أساسها محاورة أخلاقية أو تربوية.

ففي رأي «تيلور A. E. Taylor» أن السياسة — في محاورة الجمهورية مبنية على الأخلاق، لا العكس. والسؤال الأول الذي يثار في المحاورة، ويجاب عنه في ختامها، هو سؤال أخلاقي بالمعنى الدقيق، وأعني به: ما هي قاعدة الخير التي يتعين على الإنسان أن ينظم حياته وفقًا لها؟ وهو يرى أن من الأمور ذات الدلالة الواضحة أن تبدأ المحاورة بملاحظات كَهْل عن الاقتراب من الموت والخوف مما يأتي بعده، وتنتهي بأسطورة عن الحساب والمصير الأزلي، ويؤكد أن السؤال الرئيسي فيها هو: كيف يصل الإنسان إلى الخلاص الأزلي أو تضيع عليه فرصة هذا الخلاص؟ ومن ذلك يستنتج أن المحاورة «أخروية Other-worldly». ولكن لا بدَّ من أجل بلوغ هذا الهدف الأخروي، أن يستعان بوسائل تحقق للإنسان السعادة الدائمة، وأهم هذه الوسائل التعليم. أما السياسة فدورها ثانوي، أو تابع للأخلاق والتربية: إذ إن الإنسان الذي وصل إلى حالة الغبطة والسعادة الحقيقية لا بدَّ أن يكون مبشرًا للجماعة بأسرها، ولا تكتمل رسالته إلا إذا عمل على تحقيقها بين الناس جميعًا، وهنا فقط يأتي دور السياسة.[٣] ومن ذلك ينتهي تيلور إلى النتيجة الآتية: «الأرجح أننا سنخطئ الفهم لو تخيلنا — كما تخيل البعض بالفعل — أن سقراط وأفلاطون يقترح جديًّا دستورًا جديدًا لأثينا. وسيكون خطؤنا أعظم لو تخيلنا أن أحدهما كان يقر

[٣] A. E. Taylor: Plato, the Man and his Work, New York (Meridian Books), 1958 pp. 265–266.

إدخال الدستور الجديد عن طريق الثورة في مجتمع غير متأهب له على الإطلاق. وأقصى ما يمكننا أن نقوله عن أي من الاقتراحات المفصلة التي تتضمنها محاورة الجمهورية هو أن أفلاطون يقدمها على أنها هي ما يرى سقراط أنه ما يتفق إلى أقصى حد مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان، وما نستطيع بالتالي أن نتوقع تحقيقه بصورة تقريبية في مجتمع سليم الأوضاع.» [٤]

ويتخذ «نتلشب Nettleship» موقفًا مماثلًا؛ إذ يؤكد أن أفلاطون يحلل النفس البشرية، في هذه المحاورة، بطريق غير مباشر، أي إنه يحللها بادئًا بالمجتمع البشري، ومنتقلًا من هذا المجتمع إلى الفرد؛ ذلك لأن من الممكن إظهار العناصر الخفية الدقيقة للطبيعة البشرية على السطح الخارجي من خلال التيارات والاتجاهات العامة التي تسير عليها الدولة، والتي لا تعدو أن تكون تعبيرًا عن مبادئ باطنة في النفس البشرية. [٥]

ويحرص «لاشيز-ري» على تأكيد أسبقية العامل الأخلاقي الفردي على العامل السياسي في تفكير أفلاطون، فيذهب إلى أن الهدف الرئيسي لأفلاطون هو وضع فن رفيع لتدبير شئون النفس، يتسع بحيث يشمل تدبير شئون الدولة بدورها. وبعبارة أخرى، فالبحث في الدولة عند أفلاطون ليس مقصودًا لذاته على الإطلاق. «فالدولة دائمًا في نظره — ومن وجهتَي نظر ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في آن واحد — وسيلة لا غاية، تخضع في حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الغضبية أو الشهوات؛ أي لميول النفوس الفردية وأمانيها. ومن هذه النفوس الفردية تستمد أصلها، وهي لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها سوى أداة. فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعًا محددًا معطى مباشرة للسياسة، بل يتعين على السياسة أن تتجاوز حدود الدولة، وتلتمس مبدأ نهائيًّا يوجهها في مثل أعلى من الكمال الشخصي. فالسياسة تنطوي بالضرورة على نظرة معينة إلى المصير الإنساني، ولا يمكن أن يكون لها، من خلال تنظيم المدينة، أي هدف سوى تحقيق هذا المصير.» [٦]

على أن الكمال الأخلاقي لا يتحقق إلا بالتربية السليمة. وقد عرض أفلاطون في «الجمهورية» نظامًا مفصلًا للتربية، وربطه بالأخلاق ربطًا محكمًا، ومن هنا مجموعة

---

[٤] المرجع السابق، ص٢٧٣.

[٥] Nettleship: The Theory of Education … pp. 3–4.

[٦] P. Lachièze-Rey, Les idees morales, Sociales et Politiques de Platon, Paris (Vrin), 1951, pp. 119–120.

من أكبر شرَّاح أفلاطون قد ذهبوا إلى أن التربية على التخصيص هي الهدف الرئيسي للمحاورة. ولعل أبرز هؤلاء الشرَّاح «ييجر Jaeger» الذي جعل من فكرة التربية محورًا لتفسير فلسفة أفلاطون كلها، ومحاورة الجمهورية بوجه خاص. فكل الأبحاث السياسية التي تضمنتها المحاورة، وضمنها مناقشة الأنواع المختلفة للدساتير، وأسباب انحلالها، تستهدف آخر الأمر غاية تربوية، وما هي إلا مراحل في الطريق الطويل الذي يؤدي إلى إتاحة إقامة «الدولة الموجودة في داخلنا»، وإلى تحقيق أرفع أنواع الشخصية الإنسانية، وهو الفيلسوف. فالمحاورة كلها تدور حول موضوع «التربية»، أو تنمية المثل الحضارية، وهو المعنى الأقرب للفظ Paideia كما يستخدمه «ييجر» في كتابه الكبير الذي يحمل هذا الاسم. ويوضح ييجر وجهة نظره فيقول: «قد نظن لأول وهلة أن أفلاطون كان يهتم قبل كل شيء بتأسيس دولة مثلى، تحكمها صفوة مختارة، وكان يخضع الأخلاق والتربية لهذه الغاية. ولكنا عندما ندرس المحاورة، يظهر لنا بوضوح كامل أن ما كان يرمي إليه عكس ذلك. فهو يبني السياسة بتعليم الناس كيف يسلكون، بل لأنه يؤمن بأن مبدأ السلوك الذي يرشد المجتمع والدولة هو نفسه الذي يرشد الفرد في سلوكه الأخلاقي. فالدولة المُثلى في نظر أفلاطون ليست إلا الإطار الأمثل للحياة الخيرة، وهو الإطار الذي يُتيح للشخصية الإنسانية أن تنموَ داخله بلا قيود. وفقًا لقوانينها الأخلاقية الباطنة. وتكون على يقين من أنها إنما تفي بغرض الدولة الباطنية فيها … فإذا تأملنا جمهورية أفلاطون من وجهة النظر هذه، لما وجدناها خطة للإصلاح العملي للدولة بقدر ما هي مجتمع مصطنع تخضع فيه كل المصالح لتعليم الشخصية الأخلاقية والعقلية، وهي التعليم الذي يُعد ثقافة كاملة Paideia.»[٧]

ويقدم إلينا شارح آخر خطة كاملة يعتقد أنها هي الإطار الذي بُنيت عليه محاورة الجمهورية — وهذه الخطة ترتكز على تلك الفكرة التي عرضها أفلاطون في الكتاب الثاني من المحاورة، وهي فكرة إيضاح معالم العدالة في النفس الفردية من خلال وصف مجتمع سياسي مكبر. فهو يرى أن المحاورة كلها تخضع في تركيبها لهذه الخطة الأساسية؛ إذ إن كل بحث في السياسة تنطوي عليه، ليس إلا إطارًا يُتيح له معالجة جانب معين من جوانب مشكلته الأساسية، وهي مشكلة التربية: فأفلاطون يبدأ محاورته بعرض تطور المجتمع منذ بداياته الأولى، وعندما يصل إلى طبقة الحراس بوصفها الطبقة الرئيسية في

[٧] W. Jaeger: Paideia, op. cit., Vol. II, pp. 365–366.

الدولة، ينتقل إلى الكلام عن تعليم هذه الطبقة، ويقدم برنامجًا مفصلًا للتعليم الابتدائي والثانوي كما أراده أفلاطون. ثم تعود المحاورة مرة أخرى إلى السياسة، وتقدم وصفًا لدولة الطبقات الثلاث وفضائلها بتفصيل دقيق، ولكن هذا الوصف في حقيقته إنما هو تمهيد لدراسة تتخذ من النفس الفردية موضوعًا لها، وهي دراسة تلائم أهداف أفلاطون التعليمية. ويلي ذلك بحث آخر في السياسة والاجتماع والاقتصاد، إلى أن تظهر فكرة الملك الفيلسوف، فيكون ذلك تمهيدًا لمعالجة مشكلة تعليم الفيلسوف، التي يعرضها أفلاطون في الكتاب السابع بالتفصيل، ويقدم في هذا الصدد — لأول مرة في العالم الغربي — برنامجًا مفصلًا للتعليم الجامعي. وهكذا يرى هذا الباحث[٨] أن كل بحث في السياسة لم يكن إلا تبريرًا للبحث التعليمي، ومدخلًا إلى عرض فكرة تربوية. فالسياسة ليست إلا تبريرًا لمعالجة مشكلات التربية، أو عذرًا ينتحله أفلاطون لمناقشة هذه المشكلات، أو إطارًا يمهد للكلام في ذلك الموضوع الرئيسي الأثير لدى أفلاطون.

وعلى الرغم من أننا لا نود — في المرحلة الحالية من بحثنا لهذا الموضوع — أن ندخل في تفصيلات نقدية، فلا مفر في هذا الصدد من إبداء ملاحظة تثيرها الفكرة القائلة إن الهدف الرئيسي للمحاورة هدف تربوي؛ ذلك لأن المُثل العليا التربوية تتجه بطبيعتها إلى الشمول، ولن تكون لها قيمة إذا كانت بطبيعتها تقتصر على فئة محددة؛ لأن هذا الاقتصار يعني ترك بقية المواطنين في حالة من الجهل والافتقار الكامل إلى التهذيب. فالمُثل العليا للثقافة، وقيم التهذيب والكمال الأخلاقي، تتعارض مع النزوع إلى الخصوصية. ومع ذلك فقد كان برنامج أفلاطون بطبيعته موجهًا إلى المواطنين الأحرار فحسب، بل إلى الفئة العليا منهم، على حين أنه لم يذكر شيئًا عن المجموع الكبير من الناس. وهذا السكوت يعني أن هؤلاء سيظلون على جهلهم وغفلتهم وافتقارهم إلى التهذيب. فكيف إذن تكون لقيم التربية والثقافة المكانة العليا في محاورة الجمهورية، في الوقت الذي كانت فيه هذه القيم موجهة أساسًا نحو فئة خاصة لا تشمل إلا قلة مختارة من المجتمع؟

لا جدال في أن هذا الاعتراض كفيل بهدم «التفسير التربوي» لمحاورة الجمهورية من أساسه. ومن هنا فقد حاول البعض الدفاع عن نظريات أفلاطون في التربية، على أساس أنها ذات طابع شامل، فقال «هوربر Hoerber» مثلًا: «إن الشواهد تدل على أن أفلاطون يتحدث عن مبادئ تنطبق على تعليم كل الشباب، وعلى تدريب جميع أنواع المواطنين والصنَّاع في كل

[٨] E. Havelock: Preface to Plato, London (Blackwell), 1963, pp. 13–14.

دولة. فالبحث في التعاليم إنما هو بحث في مبادئ التعليم الابتدائي بوجهٍ عام، وليس عرضًا لتعليم خاص لطبقة مخصوصة في دولة معينة.»[٩] ومع ذلك فإن هذا الرأي حتى لو صح بالنسبة إلى التعليم الابتدائي (وهو أمر مشكوك فيه)، لا يمكن أن يصح على التعليم العالي أو المتخصص، وهو تعليم الفلاسفة، الذي هو بطبيعته تعليم للصفوة المختارة وحدها. ففي هذه المحاورة إذن نزوع إلى الخصوصية لا يمكن إنكاره، وهذا النزوع يدل على أن هدف أفلاطون لم يكن عرضَ مُثلٍ عليا في التربية والثقافة، وإنما كان تقديم نوع معين من التربية، لأفراد معينين، على نحو يخدم أغراض الدولة. أي إن التربية لم تكن مقصودة لذاتها، ولم تكن هي الغاية النهائية لجهود أفلاطون الفكرية في هذه المحاورة. وإنما كانت وسيلة يستعين بها المشرِّع في تحقيق نوع من النظام في المجتمع. ومن هنا فإن من الخطأ الواضح تشبيه مُثله العليا التربوية بالمُثل العليا الحديثة التي تهدف إلى تنمية الشخصية الفردية؛ إذ إن الشخصية لم تكن مقصودة لذاتها عند أفلاطون، بل إنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا في ظل نوع من التفكير الديمقراطي كان غريبًا تمامًا عن ذهنه. وبالاختصار، فالتربية عند أفلاطون لم تكن تعبيرًا عن مُثل عليا إنسانية، وإنما كانت وسيلة لتحقيق نمط معين من أنماط الحياة السياسية. وهكذا يؤدي التحليل الدقيق لفكرة التربية إلى نقد التفسير الفردي لمحاورة الجمهورية، ويمهد الطريق لظهور التفسير المضاد له، وهو التفسير السياسي.

(٤) السياسة بوصفها الموضوع الرئيسي للمحاورة

إذا كان التفسير السابق، الذي يجعل من النفس الفردية، ومن المُثل العليا التربوية التي تساعد على تحقيق كمالها، يرتكز على تصريحات مباشرة قال بها أفلاطون ذاته، فإن التفسير السياسي، الذي نعرضه في هذا القسم، يرتكز على حقيقة أخرى لا يمكن إنكارها، وهي أن الموضوعات السياسية كانت لها المكانة العليا في المحاورة، وأن هذه الموضوعات تحتل — من الناحية الكمية الخالصة على الأقل، أي من حيث مقدار الصفحات التي خصصت لمعالجتها — الأهمية الرئيسية في المحاورة.

[٩] R. G. Hoerber: The Theme of Plato's Republic (Doctoral Dissertation, Washington University, Missouri, 1944), p. 59.

ولقد وجد كثير من شرَّاح أفلاطون أدلةً قاطعة على أن السياسة كانت الموضوع الرئيسي لاهتمامه، وهذه الأدلة مستمدة من حياته، ومن طبيعة الفترة التاريخية التي عاش فيها، ومن مقارنة تعاليمه النظرية بتصرفاته العملية، وبالحوادث التي شهِدها عصره. ولعل أشهر القائلين بالتفسير السياسي، من شرَّاح أفلاطون، هو «إرنست باركر»، الذي يؤكد أن «الجمهورية ... مبنية على ظروف فِعليَّة، والمقصود منها أن تشكل الحياة الفعلية أو تؤثر فيها على الأقل.»[١٠] فالدساتير التي يصف أفلاطون، في الكتابَين الثامن والتاسع، نشأتها ونموها وانحلالها، إنما هي انعكاس لأنماط كانت موجودة بالفعل، وكان لها تأثيرها في تجربة أفلاطون الحية، فمن أثينا استمد معلوماته عن الديمقراطية، ومن اسبرطة وكريت استمد معرفته بالأليجاركية و«التيمقراطية»، ومن سراقوزة استمد تجربته عن الطغيان. «فالجمهورية ليست مجرد استنباط من مبادئ أولى، وإنما هي استقراء من وقائع الحياة اليونانية.»[١١]

وكما أن الجمهورية تصف ما هو موجود بالفعل، فقد كان المقصود منها أن تؤثر في الحياة الفعلية. فهي محاورة ذات هدف عملي، والدليل على ذلك تلك المحاولات المستميتة التي بذلها أفلاطون من أجل تطبيق أفكاره عمليًّا، والتي كاد أن يَلقى حتفه بسببها. فأفلاطون كان مفكرًا واقعيًّا في أهدافه، وهو يريد من مدينته أن تتحقق بالفعل. صحيح أنه يتحدث في نهاية الكتاب التاسع كما لو كانت مدينته أنموذجًا يمكن أن يوجد في السماء، ولكن لا وجود له في الأرض. غير أن «باركر» يفسر استحالة التحقيق هذه بأنها صفة لكل مَثل أعلى لا يمكن أن يتجسد بحذافيره، وإن كان يظل مع ذلك يمارس تأثيره في المجتمعات والناس. «وتلك في الواقع إحدى الوظائف الكبرى للمدن الفاضلة المُثلى، كدولة أفلاطون؛ فحتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها، ففي استطاعتها مع ذلك أن تعيننا على فهم الواقع.»[١٢]

ويدافع «شامبري» في مستهل مقدمته الطويلة التي صدر بها ترجمته الفرنسية لمحاورة الجمهورية، عن التفسير السياسي للمحاورة، ويعترض على الطريقة الكلاسيكية التي يعرض بها مذهب أفلاطون بوصفه نظرية في الوجود والمعرفة، ثم بحثًا في الطبيعة،

---

١٠ E. Barker: Greek Political Theory, p. 277.

١١ المرجع نفسه.

١٢ المرجع نفسه ص٣٨٣.

وأخيرًا نظرية في الأخلاق والسياسة والدين والفن. فهو لا يعترف بأن السياسة لها مكانة ثانوية، أو بأنها نتيجة عارضة للمذهب المتكامل، وإنما يؤكد على نحو قاطع أن «أفلاطون لم يصل في الواقع إلى الفلسفة إلا عن طريق السياسة من أجل السياسة».[١٣] وبالمثل يؤكد «لوتشيوني» الأهمية القصوى للتفكير السياسي عند أفلاطون، ويشير إلى أن أكبر محاورتين لأفلاطون، وهما الجمهورية والقوانين، تعالجان موضوعات سياسية، فخطة التعليم التي عرضها في الجمهورية كانت تطبق عمليًّا في الأكاديمية، ولم يكن هدفها إلا تكوين الصفوة التي ستتولى الحُكم، وتربية عقول السياسيين.[١٤] وبالفعل قام كثير من تلاميذ أفلاطون بأدوار سياسية هامة. أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن حياة أفلاطون.

وأخيرًا، يلخص «فارنجتن» و«ونسبير» موقف أصحاب التفسير السياسي، فيقول الأول: «إن فلسفة أفلاطون كانت بأَسْرها فلسفة سياسية، وكان الغرض المتحكم في حياته الطويلة، والذي كان يزداد وضوحًا كلما مضى في طريقه، هو بناء نظام عقدي ونظام تعليمي من شأنه، إذا فرضته السلطة الحاكمة، أن يضمن الخير للدولة. فالاهتمام بالدولة كان محور الحركة الأفلاطونية، مثلما كان الاهتمام بالطبيعة محورًا للحركة الأيونية.»[١٥] أما «ونسبير» فيقول عن فلسفة أفلاطون بأسرها إنها «موقف اجتماعي يتخذ صورًا فلسفية.»[١٦]

(٥) ماذا يمكن أن يكون موضوع المحاورة؟

لا جدال في أن مناقشة الرأيَين السابقَين تكشف لنا عن موقف غريب كل الغرابة: فأمامنا عمل فلسفي واحد، يقف الشرَّاح إزاءه موقفَين متناقضَين تمامًا؛ إذ يراه فريق منهم عملًا يستهدف إصلاح النفس الفردية وتربيتها ويتخذ من ذلك موضوعًا وحيدًا، على حين أن الفريق الآخر يعده عملًا سياسيًّا لا مكان للفرد فيه إلا من حيث وسيلة تُعين المجتمع الكامل

١٣ Introduction: op. cit., P. V.

١٤ Jean Lucciono: La pensée Politique de Platon, Paris (P.U.F.), 1958, p. 244.

١٥ B. Farrington: Science and Politics in the Ancient World, London (Allen and Unwin), 1939, p. 91.

١٦ A. D. Wunspear: The Genesis of Plato’s Thought New York (Russell and Russell), 1956. p. 272.

على تحقيق الأهداف التي رسمها له الفيلسوف. ويؤكد الفريق الأول أن ما تضمنته المحاورة من إشارات سياسية إنما هو أنموذج خيالي لا يمكن أن يتحقق، ولم يكن أفلاطون يقصد منه أن يتحقق، على حين أن الفريق الثاني يُصر على أن المحاورة تتضمن برنامجًا سياسيًّا أريد تحقيقه، وتعكس تجارب فعلية مَرَّ بها أفلاطون، ومرت بها المجتمعات المعاصرة له، وترسُم طريق الإصلاح الذي كان الفيلسوف يؤمن به ويكرس حياته للدعوة إليه.

ومن الطبيعي، والأمر على هذا النحو، أن يحاول المرء اتخاذ موقف معين من هذه التفسيرات التي وصلت — كما قلنا — إلى حد التناقض الكامل. ولسنا ندَّعي أننا سوف نحسم هذا الخلاف الحاد؛ إذ إن هذا الخلاف يرجع — كما سيتضح لنا فيما بعد — إلى جذور عميقة لا يمكن اقتلاعها. على أنه لن يكون من الصواب — من جهة أخرى — أن نقف مكتوفي الأيدي ونقتصر على مشاهدة صراع الشرَّاح عن بُعد، ونتصور أن هذه الثنائية الحادة ينبغي أن تُقبَل على عِلَّاتها دون مناقشة. بل إن المجال يسمح — في رأيي — بإلقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الخلاف الأساسي، وإرجاع التناقضات إلى أصولها العميقة، ومحاولة تحديد العَلاقة الحقيقية — لا العَلاقة الظاهرية — بين الفريقَين المتنازعَين.

(٥-١) الفرد والمجتمع

لا جدال في أن للقول بأن النفس الفردية وتربيتها هي الموضوع الرئيسي لمحاورة الجمهورية، أساسًا ثابتًا من نصوص المحاورة نفسها، كما قلنا من قبل؛ ذلك لأن الجزء الرئيسي من المحاورة يبدأ بنصٍّ يؤكد فيه أفلاطون أنه يهدف إلى بحث النفس البشرية من خلال صورتها المكبرة، وهي المجتمع. ومع ذلك، فهل يصح أن يكتفي التحليل العلمي بنص أقوال أفلاطون، ويحملها على معانيها الظاهرة؟ أليس من الجائز أن يؤدي هذا التحليل إلى نتيجة مضادة لما قال به أفلاطون ذاته؟

إن أفلاطون، حين بدأ حديثه الطويل بتشبيه الفرد والمجتمع بالحروف الصغيرة والحروف الكبيرة، وأكد أن دراستنا للمجتمع لن تكون إلا دراسة للفرد، ولكن على نطاق أوسع يعيننا على إدراك دخائل النفس البشرية والسَّير في دروبها الملتوية المعقدة بسهولة أكبر، حيث بدأ أفلاطون على هذا النحو؛ جعل المحاورة كلها متوقفة على صحة هذا التشبيه، بحيث لا يكون لنا مفر من إعادة النظر في موضوع المحاورة وهدفها لو اتضح لنا أن هذا التشبيه باطل. فهل يصمد هذا التشبيه بالفعل للاختيار الدقيق؟

(أ) في اعتقادي أن هذا التشبيه ينطوي بدَوره على نوع من المغالطة — على النحو الذي نبهنا إليه في الفصل السابق — وإن كانت هذه مغالطة تبلغ من الدقة والخفاء حدًّا لا يسهل معه كشفها. ففي حالة الحروف، تكون الحروف الكبيرة بالفعل أسهل قراءة من الحروف الصغيرة. ولكن هل العدالة في الدولة أو في المجتمع الكبير أوضح مما هي في الفرد الواحد؟ ألا يجوز القول إن تشابك العَلاقات في الدولة، وتعقُّدها الشديد، وتضارب المصالح والاتجاهات فيها، كفيل بأن يجعل عملية «التكبير» هذه مؤدية إلى التعقيد، لا إلى التبسيط؟

(ب) ومن جهة أخرى، فقد كان من الواجب، قبل أن يقدم أفلاطون هذا التشبيه ويجعل له مثل هذه الأهمية، أن يثبت لنا أن هناك توازنًا حقيقيًّا بين الفرد والدولة، أي إن الفارق بينهما ليس إلا فارقًا في المقدار أو الكَم فحسب، وأن الدولة ليست إلا فردًا مكبرًا. ومع ذلك فإن هذه الموازاة فكرة باطلة؛ لأن من مبادئ البحث الاجتماعي أن المجتمع كيان «فريد في نوعه Sui-generis» وأنه ليس مجرد تكبير للفرد، وليس مساويًا لمجموع من فيه من الأفراد، وإنما هو حقيقة مستقلة لها كِيانها الخاص. ولنقل — بتعبيرٍ حديث — إن أفلاطون يُنكر هنا أصالة الظاهرة الاجتماعية، ويخلط بين مجالَي السياسة الاجتماعية والأخلاق الفردية، إذ يجعل الأولى مجرد امتداد يوازي الثانية.

(ج) وفضلًا على ذلك، فلو كانت محاورة الجمهورية بحثًا في العدالة الفردية، ولو لم يكن الجزء السياسي فيها سوى «تكبير» لمنظور العدالة في الفرد فحسب، لكان من الواجب أن ينتهيَ البحث بنهاية الكتاب الرابع (٤٣٤)؛ لأنه توصل عندئذٍ إلى معرفة ماهية العدالة الفردية وطبيعتها، على أساس تطبيق المبدأ القائل إن العدالة هي «أداء كلٍّ لوظيفته» على الفرد والمجتمع معًا. فهذه النتيجة كانت إذن كافيةً لتحقيق الغرض الذي حدَّده أفلاطون عندما بدأ هذا البحث. ومع ذلك فإن الكتاب الخامس يبدأ باستطراد عن نظام الأسرة في المجتمع، ونظام إنجاب الأطفال وعَلاقتهم بآبائهم؛ أي موضوع شيوعية النساء والأطفال. وهذا موضوع سياسي واجتماعي بحت؛ أي إنه ليس موضوعًا يبحث على مستوى المجتمع لكي يطبق بعد ذلك على مستوى الفرد. وبعبارة أخرى فإن أفلاطون لا يعالج هذا الموضوع الأخير إلا استكمالًا لصورة المجتمع المثالي الذي سبق له أن رسم بعض خطوطه الرئيسية، لا لأنه سيقدم فيه مبدأ يمكن تطبيقه فيما بعد على الفرد، أو يساعد على فهمنا لطبيعة النفس الفردية. وإذن، فلو كان من الجائز القول إن بحث العدالة في المجتمع كان حتى الكتاب الرابع وسيلةً لمعرفة العدالة الفردية، فإن هذا البحث يتخذ بعد ذلك صورة دراسة سياسية مقصودة لذاتها. صحيح أن أفلاطون يعود بعد مرحلة طويلة (في الكتابين الثامن والتاسع)

إلى فكرة الموازاة بين الفرد والدولة، حين يعرض للأنواع الصالحة والفاسدة من الحكومات، وما يقابلها من أنواع الأفراد، ولكن الاهتمام الذي يُبديه عندئذٍ بالحكومات والمجتمعات، والتفصيلات التي يأتي بها في هذا الصدد، يقنعنا بأن الكلام عن الفرد هو الذي يحتل أهمية ثانوية، وهو الذي يقال على سبيل التشبيه أو التمثيل بما يحدث في الدولة، لا العكس؛ أي إن الدولة في هذه الحالة هي أساس البحث، وليس البحث في الفرد إلا نتيجة ثانوية مستخلصة منها.

(د) في ضوء الحقائق السابقة، نستطيع أن نقدم فرضًا نعتقد أن له درجةً عاليةً من الاحتمال — وهو أن حديثه عن الدولة بوصفها منظورًا مكبرًا للفرد إنما كان وسيلة درامية اتبعها أفلاطون لكي يمهد للبحث في السياسة، وهو البحث الذي كان مقصودًا لذاته. وليس هذا بالأمر المستبعد على كاتب له مقدرة أفلاطون الدرامية: إذ إن من الممكن جدًّا أن يقدم إلينا موضوعه الرئيسي في صورة استطراد، وأن يعود مِن آنٍ لآخر إلى تذكيرنا بأن الفرد هو المقصود آخر الأمر، على حين أن الأبحاث السياسية — التي تقدم إلينا في صورة استطراد، أو وسيلة تخدم الغاية الأساسية وهي الفرد — تكون هي في واقع الأمر الهدف الحقيقي من بحثه.

(٢-٥) الواقع والمثال

لا شك أن هناك أساسًا قويًّا، من أقوال أفلاطون ذاته، للرأي القائل إن أفلاطون أراد من محاورة «الجمهورية» أن تكون صورةً خيالية لأنموذج عقلي فقط، ولم يقصد منها أن تعالج شئون الواقع أو تساعد على حل مشكلاته.[١٧] فالنص الذي أوردناه من قبل والذي يختم به أفلاطون مناقشاته السياسية المستفيضة في آخر الكتاب التاسع، ينطوي على إشارة واضحة إلى أن المحاورة إنما كانت أنموذجًا مُتخيَّلًا لمن شاء أن يحاكيَه في نفسه.

[١٧] لا يخفى أن هناك ارتباطًا قويًّا بين التفسير الفردي والتفسير المثالي للمحاورة؛ إذ إن القائلين بأن النفس الفردية هي الهدف الأخير للمحاورة، يكملون رأيهم هذا بالقول إن كل ما ورد فيها من مناقشات في السياسة والمجتمع إنما كان المقصود منه رسم أنموذج خيالي تحاكيه النفس الفردية وتطبقه في دولتها الباطنة، ولم يكن الهدف منه هو أن يتحقق في مجتمع موجود بالفعل. وبالعكس فإن أصحاب التفسير الاجتماعي أو السياسي يؤكدون — لأسباب واضحة — أن المحاورة كانت تشير إلى واقع موجود بالفعل، لا إلى أنموذج مُتخيَّل.

وليس هذا بالنص الوحيد الذي يؤكد فيه أفلاطون الطابَع المتخيل أو المثالي لبرنامجه. فهو في الكتاب الخامس (٤٧٢) يقول: «وعلى ذلك، فإننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة وعما يكونه الرجل العادل، إن أمكن وجوده، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم، إنما كنا نبحث عن ذلك كله لكي نهتديَ إلى أنموذج. فمهمتنا كانت تأمُل هذين الرجلين، والتفكير في مدى سعادتهما أو شقائهما، لكي نصل إلى أن أشبه الناس بهما يلقى مصيرًا قريبًا كل القرب من مصيرهما. أما إمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل فذلك ما لم يدخل في نطاق مشروعنا.»

ومع ذلك، فإن من الممكن أن نهتديَ في المحاورة إلى نصوص أخرى تؤيد الرأي المضاد، القائل إن أفلاطون كان يتحدث وفي ذهنه إمكان التحقيق الفعلي لجمهوريته، وإنه وضع أنموذجها على أساس أنماط معينة مرَّت به في تجربته الفعلية. فهو مثلًا يعدد أنواع الحكومات التي تحدث عنها فيقول: «إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت واسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب وفي المكانة تسمى بالأليجاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيرًا حكومة الطغيان ...» (٥٤٤). ويكاد يكون من المؤكد أن أفلاطون كان يعني بالديمقراطية الحكومية الأثينية، وبالطغيان حكومة ديونيزوس في صقلية، مثلما أنه تحدث صراحةً عن حكومة كريت واسبرطة. فهو هنا يشير إلى تجربة واقعية مرَّت به، وتشهد عليها وقائع حياته ذاتها. ومحاولاته المستمرة تحقيق حكومته في صقلية، وجهوده الدائبة في سبيل غرس مبادئه في نفس حاكمها، كما يشهد على ذلك نشاط أفراد الأكاديمية في ميدان السياسة، واشتراكهم في أنواعٍ شتى من الانقلابات والثورات.

ولكن الأهم من ذلك كله، هو ذلك النص الذي يتحدث فيه أفلاطون عن حكم الملك الفيلسوف. فهو يمهد لهذا النص بمقدمة طويلة تشوق القارئ وتشعره بأن شيئًا عظيم الأهمية يوشك أن يقال. بل إن المرء ليشعر بأن المحاورة ستبلغ ذروة عليا بعد قليل. وبالفعل يتحدث سقراط عن حكم الفلاسفة كما لو كان هو النهاية الحاسمة لشرور البشر، والبداية الحقيقية للعصر الذهبي للإنسان، ويعلن مبدأه الرئيسي هذا بلهجة تنبؤية جادة إلى أبعد حد: «ما لم يصبح الفلاسفة ملوكًا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكًا وحكامًا فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث من جهة أخرى، إن قانونًا صارمًا يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة — ما لم يحدث

ذلك كله، فلن تهدأ، يا عزيزي جلوكون، حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله. وما لم يتحقق ذلك، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها — ذلك ما كنت أتردد في إعلانه منذ وقت طويل، إدراكًا مني لمدى مخالفته للآراء الشائعة. ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أي نحو آخر» (٤٧٣).

فهنا إذن حديث صريح عن تحقق تلك الدولة التي رسم خطوطها العامة، ولم تكن فكرة الحاكم الفيلسوف إلا الوسيلة التي اعتقد أفلاطون أنها هي الكفيلة بنقل أنموذجه إلى مجال الواقع، كما لم تكن محاولاته الدائبة في صقلية إلا تطبيقًا منه لهذا المبدأ في ميدان السياسة الفعلية. وعلى ذلك، فقد كان أفلاطون، على الرغم من كل ما قاله عن أنموذجه الذي يوجد «في السماء»، أو في باطن النفس البشرية، يؤمن بأن أنموذجه هذا يمكن أن يتحقق، ويرسم الخطط الكفيلة بتحقيقه، ويسعى إلى تنفيذها بالفعل.

(٥-٣) الفلسفة الظاهرة وعواملها الخفية

ومع ذلك، فحتى لو فرضنا أن أفلاطون لم يتحدث علنًا إلا عن استحالة تحقيق مدينته المُثلى، فهل يعني ذلك أن ملامح مدينته هذه مستمدة من خياله أو من تفكيره النظري وحده؟ الواقع أن الفيلسوف، حتى حين يظن أنه يستخدم عقله المحض في تشييد بناء فكري معين، لا بدَّ أن يكون قد استخلص عناصر هذا البناء من تجربة فعلية مرت به. صحيح أنه يعرض علينا أفكاره كما لو كانت مستمدة من تجاويف ذهنه وحدها، بل يظن أن مما يشرفه أن تكون كذلك، وأن مما يحط من قدره أن يكون قد تأثر بعوامل خارجية. ومع ذلك فإن كشف العَلاقات والعوامل الخفية التي لا بدَّ أنها قد أثرت فيه دون أن يشعر، وتدخلت في تحديد طابع ذلك الفكر الذي يظنه «تلقائيًّا». هي بعينها مهمة البحث والتحليل العلمي، على حين أن الاقتصار على ترديد ما يصرح به الفيلسوف لشرحه وتوسيعه، ينبغي أن يُعَد نقصًا في القدرة التحليلية.

فأفلاطون كان بلا شك يفضل أن ينظر إلى أفكاره في محاورة مثل «الجمهورية» على أنها تدين بوجودها لقدرته الذهنية وحدها، وهو — كمعظم الفلاسفة — يجد في ذلك موضوعًا للفخر. ومع ذلك فإن المهمة الحقيقية لمؤرخ الفلسفة هي أن يبحث، في وقائع حياته وعصره، وفى مسلكه الخاص والعام، وفي بقية كتاباته، عن تلك العناصر التي لا بدَّ أنها تحكمت في صياغة تفكيره على هذا النحو. وليس من مظاهر التعمُّق على الإطلاق

أن يكتفيَ مؤرخ الفلسفة بمسايرة الفيلسوف في ادعائه التلقائية والأصالة المطلقة، بل إنه كلما نفذ إلى ما وراء ادعاءات الفيلسوف الظاهرة، كان أقرب إلى الرُّوح العلمية الصحيحة. ومع ذلك فإن مؤرخًا كبيرًا للفلسفة هو «تسلر» لا يرى في مدينة أفلاطون الفاضلة سوى أنها عمل فني «يرتكز تمامًا على تجريدات، ولا يمكن أن يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها».[١٨] فهذا حكم مهما بدا عليه — ظاهريًّا — من العمق، فإنه في حقيقته سطحي؛ لأنه يكتفي بمسايرة ما يدعيه الفيلسوف ذاته دون مزيد من التحليل.

ولنضرب مثلًا يوضح ما نعنيه بتفسير آراء الفيلسوف من خلال تصريحاته الظاهرة، وتفسيرها من خلال العوالم الخفية المتحكمة فيها. فمن المعروف أن أفلاطون يقدم تقسيمًا ثلاثيًّا للنفس، مناظرًا لتقسيم سياسي للدولة إلى ثلاث طبقات … وهناك من الشرَّاح مَن يرون أن التقسيم الثلاثي للنفس هو الأصل، وهو الذي تولَّد عنه التقسيم الثلاثي للدولة عندما طبق على مجال السياسة، على حين أن شرَّاحًا آخرين يرون عكس ذلك، أي إن التقسيم الثلاثي للطبقات هو الأصل، وهو الذي أثر في نظرته إلى النفس البشرية وأقسامها.

ففي كتاب «بايديا» يقول ييجر: «إن الوصف الذي قدمه أفلاطون للعدالة ووظيفتها في الدولة المُثلى ليس مستمدًّا من حقائق الحياة السياسية، وإنما هو انعكاس لنظريته في أجزاء النفس، أسقط بأبعاد أكبر على صورته للدولة وطبقاتها.»[١٩] وقد أشرنا من قبل إلى رأي مماثل عند «تسلر»، أكد فيه أن التقسيم الحاد للطبقات الثلاث عند أفلاطون يرتد إلى تقسيمه الثلاثي للنفس من جهة، ويرتد من جهة أخرى إلى رأيه في المجالات الثلاثة للكون: مجال العقل (أو الفكرة)، ومجال النفس، ومجال العالَم المادي، وأن تميز الطبقة العليا وعلوها على الآخرين إنما هو تعبير عن علو العقل في الكون وانعكاس له.[٢٠]

وفي مقابل ذلك يؤكد «سنكلير» أن تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس كان نتيجة للتقسيم الثلاثي للدولة، أي إن علم النفس عنده مبني على طريقة تركيب الدولة، لا العكس.[٢١] ويذهب «فارنجتن» إلى أبعد من ذلك، فيرى أن عَلاقة السيد بالعبد، التي كانت أخص

---

[١٨] المرجع المذكور من قبل، ص٤٧٥.

[١٩] المجلد الثاني، ص٢٠٧.

[٢٠] انظر: تسلر، المرجع المذكور من قبل، ص٤٧٥، وص٤٧٤–٤٨٨.

[٢١] T. A. Sinclair: A History of Greek Political Thought (Routledge and Kegan Paul), 1959, p. 153.

مميزات تفكير أفلاطون الاجتماعي والسياسي. تتحكم في المجال النفسي؛ إذ إن النفس تدبر الجسم وتحكمه وتسوده، فهي له بمثابة السيد للعبد،[٢٢] بل إن هذه العَلاقة تتحكم في مذهب أفلاطون بأسره، وتنعكس على تقسيماته لمجالات الكون المختلفة.

هذا المثل واضح الدلالة بالنسبة إلى ما نقصده؛ فالتفسير الميتافيزيقي، الذي يرجع السياسة ذاتها إلى أفكار نظرية خالصة، يبدو أقرب إلى تعاليم الفيلسوف نفسه؛ إذ إن كل فيلسوف، ولا سيما أفلاطون، يود أن تبدو تعاليمه مجرد آراء نظرية ابتدعها ذهنه وحده، وليس لها من أصل سوى قدرته الخلاقة الخاصة. ومن هنا فإن هؤلاء الشرَّاح عندما يسايرونه، ويجعلون للأفكار الميتافيزيقية المكانة الأولى في المذهب، يصورون الأمر كما لو كان كل شيء قد انبثق من ذهن الفيلسوف دون أية مقدمات، ولا يقومون بأية محاولة للتعليل. صحيح أن تفسيرهم قد يبدو «أرفع» و«أنبل»، وهو قطعًا أقرب إلى ما يميل إليه الفيلسوف ذاته. ومع ذلك فهو — على الرغم من كل ما يبدو عليه من مظاهر العمق — أقرب إلى السطحية من أي تفسير آخر يحاول أن يَنفُذ إلى ما وراء المظهر الخارجي للأمور.

وفي اعتقادي أن أي تعليل خير من عدم التعليل. فإذا كان هذا التعليل يستند إلى أساس معقول، كان دون شك أفضل من تلك التفسيرات التي تكتفي بقَبول ظواهر الأمور. وحين يكتفي مؤرخ الفلسفة بالنظر إلى أفكار فيلسوف معين على أنها خلق من العدم، أو على أنها تفكير نظري مُحلِّق في الهواء، بلا مقدمات أو ارتباطات، ودون «بيئة» اجتماعية أو حتى عقلية يعيش فيها الفيلسوف ويتبادل التأثير معها، وحين يرى في مذهبه نتاجًا نظريًّا صِرفًا لا عَلاقة له بالعالَم العَينيِّ الذي يعيش فيه، فإنه يقدم إلينا دون شك صورةً ناقصة، وربما مُشوَّهة، لهذه الأفكار، ويبتعد بتفسيره تمامًا عن الرُّوح العلمية كما ينبغي أن تكون.

ولا جدال في أن محاولة التعليل والتحليل العلمي تصطدم برغبة الفيلسوف في أن يقدم إلينا مذهبه في صورة بناءٍ نظريٍّ صِرف. ومع ذلك فإن هذا التحليل العلمي يصل إلى العوامل الخفية التي تحكمت في تفكير الفيلسوف دون أن يكون قد شعَر بها — في كثير من الأحيان — عن وعي. ففي حالة أفلاطون مثلًا، نجد أن ارتباطاته العائلية والشخصية التي جعلته يتصل اتصالًا وثيقًا بعدد من أكبر ساسة أثينا في عصره، وكذلك حياته الشخصية، وأسفاره وتجاربه في صقلية وجنوب إيطاليا — هذه العوامل كلها لا بدَّ قد أثَّرت في تفكيره.

[٢٢] B. Farrington: Greek Science (Pelican Books), 1949, Vol. I, p. 142.

فإذا وجدنا في ذلك التفكير ذاته عناصر يمكن إرجاعها — بمجهود تحليلي بسيط — إلى تلك العوامل، فعندئذٍ يصبح مثل هذا التعليل أمرًا تفرضه الرُّوح العلمية على الباحث، على حين أن الاكتفاء بتصريحاته ومواقفه المُعلَنة وحدها يُعد قصورًا لا شك فيه. مثال ذلك أن أفلاطون يؤكد، على المستوى الميتافيزيقي، فكرة الثبات والأزلية، ويذهب، على المستوى الأخلاقي، إلى أن التغيُّر والكثرة شر وفساد. ومن جهة أخرى فإن لديه، على المستوى السياسي، ميلًا واضحًا إلى النزعة المحافظة، وإلى تأكيد الارتباط بين ارتفاع مكانة الدولة وبين درجة احتفاظها بقوانينها ونُظمها ثابتة لا تتغير. بل إنه ليذهب إلى أن تغير الأساليب والأوزان الشعرية والمقامات الموسيقية يؤدي إلى فساد الدولة ذاتها. أليس لنا الحق، في هذه الحالة، في القول بوجود ارتباط بين الجانبين العملي والنظري في تفكير الفيلسوف؟ ألا يكون الأقرب إلى الرُّوح العلمية — التي تنزِع إلى جمع أكبر عدد من الظواهر تحت قانون واحد أو تفسير واحد — أن نقول إن تأكيد الثبات والأزلية والواحدية على المستوى النظري يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالرغبة في المحافظة على ثبات القوانين ووحدتها، والحيلولة دون حدوث تغير على المستوى السياسي والعملي؟ أو لنتساءل بعبارة أخرى: أيهما أقرب إلى الرُّوح العلمية الصحيحة: ذلك الشارح الذي يرى كلًّا من هذه الظواهر منفصلة عن الأخرى، أم ذلك الذي يحاول الربط بينها، فيرجع الأفكار النظرية إلى الاتجاهات العملية الواضحة لدى الفيلسوف، أليس الغرض الأخير، على الأقل، وجهة نظر اجتهادية تستحق البحث والاحترام، واحتمالًا مرجحًا ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار؟

ونستطيع أن نمضيَ أبعد من ذلك في إيضاح ما نرمي إليه، فنقول: إن أفلاطون ذاته، وإن كان — مثل معظم الفلاسفة — يفضل التفسير النظري البحت لآرائه الفلسفية، قد قدم إلينا، ربما دون أن يشعر، مثلًا رائعًا يمكن الاستشهاد به للتدليل على الفكرة السابقة. فهو في نهاية الكتاب الخامس وبداية السادس من المحاورة يعرف الفلسفة بأنها البحث في الوجود الثابت الذي لا يتغير، وبأنها معرفة الحقائق الأزلية لا الصور المتغيرة للأشياء. وهذا، بطبيعة الحال، هو التعريف الكلاسيكي الذي يستند إليه جميع أنصار الاتجاه النظري البحت في الفلسفة. ومع ذلك فإن السياق الذي يرد فيه هذا التعريف لا يدع مجالًا للشك في أن الاعتبارات العملية هي أساس تعريفه هذا؛ ذلك لأنه كان في صدد شرح رأيه القائل إن الفلاسفة هم أصلح الناس للحكم، وكان تعريفه السابق للفلسفة مرتبطًا بهذه الفكرة ارتباطًا وثيقًا. ولكنه لم يقتصر على التبرير النظري البحت لهذا التعريف، وإنما أوضح مبرراته العملية على نحوٍ قاطع بعد تقديمه مباشرة؛ فهو في مستهل الكتاب السادس يقول

إن من الواجب اختيار حراس الدولة «من بين أولئك الذين يتبين أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم في المجتمع» (٤٨٤). وبذلك يكون الاتجاه الحقيقي لتسلسل تفكيره هو: أن المجتمع الذي أدعو إليه مجتمع محافظ يثبت نظمه ويتجنب تغيير قوانينه. وإذن فمن الواجب أن يحكم هذا المجتمع فيلسوف؛ لأن الفلسفة تهتم بالوجه الأزلي الثابت للأشياء؛ أي إن الفلسفة تأبى التغيُّر مثلما أن المجتمع الذي أدعو إليه ينبغي ألا يكون متغيرًا، وهكذا يظهر بوضوح أن اهتمام الفلسفة بما هو أزلي وثابت، وبالحقيقة اللامتغيرة، إنما يرتبط في ذهن أفلاطون ذاته بالنظرة المحافظة التي ترمي إلى الإبقاء على ثبات قوانين المجتمع وحمايتها من التغيُّر. ومن الجائز أن يحاول البعض إنكار وجود هذا الارتباط في ذهن أفلاطون. ولكن التعاقب المباشر للمطلبَين، النظري والعملي، في النص الذي أشرنا إليه الآن، هو في ذاته رد حاسم على دعاة الفصل بين الوجه العملي والوجه النظري في تفكير الفيلسوف.

(٤-٥) الاستنتاج

تكشف لنا المناقشات السابقة عن حقيقة على جانب كبير من الأهمية؛ ذلك لأن التقابل بين التفسير الفردي والاجتماعي، أو التفسير النظري والعملي. إنما هو في حقيقته اختلاف في «مستويات» التفسير؛ أعني اختلافًا بين المستوى الظاهر لأقوال الفيلسوف الصريحة، كما يود أن تعرض على قرائه، وبين المستوى الأكثر خفاءً للعوامل المتحكمة في تفكير الفيلسوف، والتي قد يكون الفيلسوف شاعرًا بها، أو ببعضها، وقد لا يكون. والمستوى الأخير أقرب إلى الطابَع العلمي، دون شك، من الأول. صحيح أن التفسيرات فيه قد تخطئ، وقد لا تكون منطبقة كل الانطباق، أو قد تكون مبالغًا فيها، ولكن هذا راجع إلى أن المهمة التي يأخذها أصحاب هذا النوع من التفسير على عاتقهم أشق من مهمة أصحاب النوع الأول، الذين يكتفون بموقف الفيلسوف ذاته وبتصريحاته الظاهرة.

والحق أن النتيجة التي توصلنا إليها من مناقشاتنا السابقة بأسْرها هي أن من المستحيل أن نفصل، في محاورة كالجمهورية، بين الجانب النظري والجانب العملي في تفكير الفيلسوف، أو أن نصور أفكار الفيلسوف على أنها نبات شيطاني لا جذور له إلا في التربية الذهنية الخاصة للفيلسوف نفسه. ففي المحاورة نجد تعاقبًا رائعًا بين أشد الأبحاث النظرية تجريدًا، وبين أقرب المناقشات إلى الطابَع العملي. وفيها يمتزج التفكير الخيالي المسرف بالوصف الواقعي الدقيق امتزاجًا لا نظير له. وفيها تعالج الميتافيزيقا والأخلاق

والسياسة والفن جنبًا إلى جنب، دون أن يشعر المرء بأية صعوبة في الانتقال من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر.

إن الأمر المؤكد هو أن المحاورة تتجاوز التصنيفات المألوفة إلى أخلاق أو اجتماع أو سياسة أو ميتافيزيقا. فأفلاطون يرفع فيها كل حد فاصل بين البحث النظري البحت والبحث العملي والاجتماعي والسياسي. وإذا كان تصنيف المحاورة أو تحديد موضوعها يُعَد اليوم مشكلةً، فما ذلك إلا لأن هذه التقسيمات المصطنعة قد أصبحت جزءًا من كِياننا الذهني. أمَّا أفلاطون فيقدم إلينا في هذه المحاورة درسًا بليغًا، هو أن الإنسان وحدة لا تنفصم، وأن الفصل بين الأوجه النظرية والأوجه العملية للفلسفة هو على الدوام فصل مُصطنَع. ولا جدال في أن هذا الدرس مُوجَّه، أساسًا، إلى أصحاب الاتجاهات المثالية في الفلسفة. الذين يُصرون على النظر إلى الفكر على أنه مملكة قائمة بذاتها، لها قوانينها الخاصة التي لا تخضع إلا لمنطقها الداخلي — مملكة يمكن أن تؤثر في الجانب العملي عن بُعد، ولكنها لا يمكن أن تتأثر به. إلى هؤلاء يعطي أفلاطون — ربما دون أن يشعر — درسًا بليغًا في محاورة الجمهورية. وأقول إن الدرس بليغ لأن أفلاطون ذاته هو أبو المثالية، وهو رائد المثاليين ومُلهِمهم في كل عصر. ومع ذلك فقد كان هو ذاته الذي قدَّم إلينا في محاورته الكبرى هذه عملًا متكاملًا يتجاوز الفواصل بين الميدان النظري والعملي. ولعل محاورته كانت مثلًا مبكرًا، سحيق القدم، من أمثلة «وحدة المعرفة» التي أصبحت في عصرنا هذا هدفًا بعيد المنال. وهي على أية حال تُمثِّل نمطًا من التفكير الفلسفي المتعدد الجوانب، قد يكون بحق هو النمط الجدير باهتمام العقل الإنساني.

الأفكار السياسية

لا بدَّ لنا، قبل أن نشرع في بحث أفكار أفلاطون السياسية كما تكشف عنها محاورة الجمهورية، أن ننزع من أذهاننا تلك الصورة الشائعة لأفلاطون، التي يتمثل فيها مفكرًا نظريًّا بحتًا يزدري الأمور العملية ويترفع عنها، ويُحلِّق بفكره في عالم لا يُعَد عالَمُنا الواقعي هذا إلا ظلًّا أو انعكاسًا باهتًا له. ومن المؤكد أن أفلاطون ذاته قد أسهم بدور كبير في رسم هذه الصورة، أو في نسج هذه الصورة، أو في نسج هذه الأسطورة، إذ إنه كان على ما يبدو يفضل أن يتمثل للناس على هذا النحو. ومع ذلك فقد كان في حياته يسلك مسلكًا مختلفًا كل الاختلاف، بل إنه في كتاباته ذاتها كان يُعبِّر من آنٍ لآخر عن حقيقته (كما في الرسالة السابعة مثلًا) ويناقض بذلك تلك الصورة المجردة التي يرسُمها لنفسه من خلال معظم محاوراته.

ومن أهم عناصر هذه الصورة الشائعة — التي ينبغي كما قلنا أن نتخلى عنها إذا شئنا أن نفهم أفلاطون على حقيقته — القول إنه كان مفكرًا تأمليًّا يزدري عالم السياسة أو يجعل له المكانة الدنيا في مذهبه. فأفلاطون لم يكن مفكرًا نظريًّا خالصًا، ولم يكن ذا خبرة ضئيلة في ميدان السياسة العملية، وإنما كان اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة. ومن المؤكد أنه، في محاورة كالجمهورية، كان أكثر اهتمامًا بالجانب العملي في عمومه (وهو الجانب الذي تُعد السياسة وجهًا من أوجهه) منه بالجانب النظري أو الميتافيزيقي البحت. ففي هذه المحاورة تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التي اكتسبها أفلاطون خلال حياته، أو استمدها من أقاربه وأصدقائه السياسيين، أو من رحلاته العديدة. وقد استطاع، بفضل هذه الخبرات جميعًا، وبفضل قدرته الذهنية التركيبية، أن يجمع كل العناصر التي مرَّت به، أو التي بلغته عن طرق الرواية والسماع، في كل مرصد، ويُكوِّن منها «نظرية» بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

(١) النظرية السياسية عند أفلاطون

يتفق عدد كبير من شرَّاح أفلاطون على أن هذا الفيلسوف كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي. فهو لم يقتصر على وصف وقائع تطور المجتمعات على أساس خبراته ومعلوماته الخاصة، وإنما حاول أن يتعمق من وراء الوقائع إلى القاعدة أو القانون العام، ومن وراء الوصف إلى التعليل والتفسير.

ولعل خير شهادة نستطيع أن نأتيَ بها في هذا الصدد هي شهادة خصوم أفلاطون؛ أعني أولئك الشرَّاح الذين يتخذون منه موقفًا نقديًّا عنيفًا، وربما تطرفوا إلى حد التنبيه إلى العناصر السلبية وحدها، وإغفال كل عنصر إيجابي في كتاباته. فمؤرخ العلم الكبير «جورج سارتون» يرى أن تقسيم أفلاطون للدساتير إلى ملكية مطلقة وملكية دستورية وأليجاركية وديمقراطية وطغيان، يمثل بحثًا قيمًا في علم الاجتماع، يسمح لنا بأن نَعُد أفلاطون أول عالم في الاجتماع، وأول باحث في التاريخ الدستوري؛[١] ذلك لأن أفلاطون لو كان قد اقتصر على عرض هذه الدساتير لَما كان عالمًا اجتماعيًّا بالمعنى الصحيح، بل لكان باحثًا وصفيًّا فحسب. غير أنه أضاف إلى ذلك مسألة على أعظم جانب من الأهمية، هي أن هذه الدساتير تتعاقب بهذا الترتيب، وينتقل كل منها إلى الآخر حتى يكمل الجميع دورة كاملة، ثم يبدأ التعاقب مرة أخرى من جديد. هذا التأكيد لوجود ترتيب معين للدساتير ينطوي على نظرية معينة في تطور المجتمعات؛ إذ إن أفلاطون يشرح الأسباب التي تؤدي إلى الانتقال من دستور إلى آخر، فبيَّن مثلًا كيف أن الديمقراطية المفرطة، التي تصل إلى حد الفوضى، تؤدي إلى رد فعل عكسي هو قيام دولة الطغيان. فهو إذن كان مفكرًا نظريًّا سياسيًّا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة.

ويذهب «كارل بوبر» إلى أبعد من ذلك، فيقول: «كان أفلاطون واحدًا من أوائل العلماء الاجتماعيين، وكان دون شك أقواهم تأثيرًا. ولا جدال في أنه كان عالم اجتماع بالمعنى الذي أصبح به هذا اللفظ مفهومًا عند كونت ومل وسبنسر؛ أي إنه طبَّق منهجه المثالي بنجاح على تحليل حياة الإنسان الاجتماعية وقوانين تطورها، فضلًا عن قوانين وشروط استقرارها.»[٢] كان في رأيه يهدف إلى وضع نظام للفترات التاريخية التي يحكمها قانون التطور. وأكد أن

---

[١] انظر: تاريخ العلم، المجلد الأول، ص٤١٤.

[٢] Karl Popper: The Open Society and its Enemies (Routledge and Kegan Paul), 4th Edition (Revised), 1962, vol. I, p. 35.

المحرك الأول للتغير الاجتماعي (أي «للديناميكا الاجتماعية») هو الصراع الداخلي في الطبقة الحاكمة، أي هو صراع المصالح، ولا سيما المصالح المادية بين الحكام.[٣]

والواقع أن أفلاطون كان صريحًا في تحديده لطبيعة العوامل التي تؤدي إلى الشقاق في الدولة، وبالتالي إلى التغيُّرات والثورات السياسية. فهو يقول: «إن الفُرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، في المجتمع، لا يستخدمون كلمات: ملكي، وليس ملكي، وملك غيري، وليس ملك غيري، بالنسبة إلى أشياء واحدة … وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنًى واحد، وبالنسبة إلى أشياء واحدة … ومثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد» (٤٦٢). فهناك إذن إدراك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية في تغيير مجرى الحياة السياسية. ويعلق «ونسبير» على أمثال هذه النصوص التي تتكرر في المحاورة، بقوله: «ينبغي أن نعترف بأنها لحظة تاريخية عظيمة تلك التي يصوغ فيها مفكر أمورًا معينة بمثل هذا الوضوح القاطع. إنها للحظة تاريخية عظيمة تلك التي يدرك فيها فيلسوف أن الأمور التي تؤدي إلى تفرقة البشر مبنية إلى حدٍّ بعيد على الاقتصاد وعلى الممتلكات. وعلى الرغم من أن الحلول التي أشار بها أفلاطون لا تطبق إلا على الطبقة الحاكمة، فإن مما له أهميته العظمى أن يدرك مفكر أن الانسجام والوئام في المجتمع يتوقف على الاتفاق حول ما هو ملكي وما ليس ملكي. وإنه لأمر عظيم الأهمية أن يدك باحث تحليلي في المجتمع، لأول مرة بوضوح كامل، الفكرةَ القائلة إن الانقسامات الاجتماعية نتيجة للملكية الخاصة والفردية، ويُعبِّر عن هذه الفكرة بوضوح. وعلى الرغم من أن فكرة إلغاء الملكية الخاصة كانت عند أفلاطون موجهة بالفعل نحو طبقة «الحراس» وحدها، ولم يكن يقصد منها إلا المحافظة على الأليجاركية، فقد ظلَّت مع ذلك، طَوال التاريخ، حافزًا هامًّا للتفكير في المجتمع، ودافعًا هائلًا إلى إلغاء الفوارق الاقتصادية التي يرتكز عليها الصراع بين الطبقات.»[٤]

ومع ذلك، فهناك حقيقة هامة ينبغي أن نتنبه إليها ونحن ننسب إلى أفلاطون كل هذا الفضل؛ فهو لم يكن يصف قانون التغيُّر وأسبابه بمثل هذه الدقة لكي يساعد على تحقيق هذا التغيُّر، كما يميل المفكر التقدمي في العصر الحديث إلى أن يفعل، وإنما كان هدفه من كشف هذا القانون هو إيقاف هذا التغيُّر وتثبيت الأوضاع وتحقيق ما يسميه ب «الاستقرار».

[٣] المرجع نفسه، ص٤٠–٤٦.

[٤] Winspear: op. cit., pp. 261, 262.

فأفضل حالات المجتمع في نظره ليست تلك الحالة التي يكون المجتمع فيها متصفًا بالفاعلية والنشاط والرغبة في التجديد المستمر، وإنما هي تلك الحالة التي يكون فيها ثابتًا مستقرًّا، وتظل الأوضاع فيه على ما هي عليه. تلك هي الحالة المُثلى للمجتمع في رأي أفلاطون. ويمكن القول إن فلسفته بأسْرها — سواء في جوانبها العملية والنظرية — كانت ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الثبات والاستقرار هذه، وكانت كلها تبريرًا عقليًّا لها. فطريقة التعليم في الدولة المُثلى، وطريقة الحُكم، ووضع طبقة الحراس فيها، والنظم الاجتماعية والسياسية التي تطبق على الحكام — كل هذه وسائل لتحقيق الثبات والاستقرار في المجتمع، والقضاء على كل تغيُّر. بل إن فلسفته النظرية بدَورها تتجه إلى نفس الهدف؛ ففي مجال الأخلاق ينظر إلى الخير على أنه «كل ما يحفظ»، وإلى الشر على أنه «كل ما يدمر أو يفسد» (٦٠٨) وفي مجال الميتافيزيقا، نجد أن الصفات التي نسبها إلى المثل هي صفات الثبات والوحدة والسكون، على حين أن الأشياء المتغيرة لا تمثل إلا الوجه الخداع للعالم، ولا توصل إلى أية معرفة حقيقية. وبالاختصار، فإن تفكير أفلاطون كان في جميع المجالات يتجه إلى إيقاف التحول وإلغاء التطور، ويبدو كأن هناك أوضاعًا أثيرة لديه كانت مهددة بأن تعصف بها رياح التغيُّر، وأنه أراد أن يوقف سَير الأحداث نحو غايات لا تتلاءم مع ما كان بطبيعته ميالًا إليه، فأتى بهذا البناء الضخم من الأفكار لكي يبرر به «الاستقرار» الذي كان يحلم به، ويحُول دون حدوث تلك النتائج غير المأمونة التي قد تسفر عنها حركة التطور.

ولقد كان المحور الذي دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية في محاورة الجمهورية هو فكرة «العدالة». فالنظريات السياسية المختلفة تعالج في إطار هذه الفكرة، والمواقف والاتجاهات المتباينة تُعرَض في صورة تعريفات مختلفة للفظ العدالة. والخيط الجامع بين الأجزاء المختلفة للمحاورة، هو هذا السعي المتدرج إلى إيجاد تعريف سليم للعدالة.

ومع ذلك، فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدعها أفلاطون لبعث الوحدة بين أجزاء المحاورة، أو نغمة درامية كرَّرها لكي يضمن التماسك بين أجزائها، بل إن مفهوم العدالة كان له من الأهمية ما يبرر اتخاذه محورًا حقيقيًّا للبحث السياسي في المحاورة. فكلمة العدالة كانت، في نظر اليوناني القديم، تضم في داخلها عددًا كبيرًا من المعاني، التي تكاد تشمل ميدانَي الأخلاق والسياسة بأسرهما. والعادل هو الذي يتصف بتلك المجموعة من الفضائل، التي يتسنى بها تنظيم الحياة البشرية، الخاصة والعامة، على أفضل نحو. وإذن، فقد كانت مواقف الفلاسفة تتحدد تبعًا لطريقة إجابتهم عن هذا السؤال الرئيسي المتعلق بطبيعة العدالة. فإذا كانوا من المحافظين، اتجهوا إلى الربط بين معنى العدالة

ومعنى الأزلية والثبات والألوهية، وإذا كانوا ذوي نزعة ثورية ديمقراطية، اتجهوا إلى الدفاع عن المفهوم النسبي المتغير للعدالة. وعلى أساس هذا الازدواج في فهم هذه الفكرة الرئيسية، يتحدد الموقف الكامل للفيلسوف في سائر المجالات.

وليس من الصعب أن يدرك المرء أن الخصومة الأساسية بين سقراط والسفسطائيين، على النحو الذي عرضت به في كثير من محاورات أفلاطون، وضمنها محاورة الجمهورية، ترتد أساسًا إلى هذا الخلاف الأساسي حول طبيعة العدالة. فالسفسطائيون من أنصار التغيُّر والحركة والنسبية. وهم لا يؤمنون بما هو أزلي ثابت. أما سقراط فهو أشد أنصار الثبات والاستقرار تحمسًا. وإذا كان هذا الصراع الحاد بين السفسطائيين وسقراط (أو بينهم وبين أفلاطون) قد عرض في كثير من الأحيان في صورة صراع نظري حول «الحقيقة» وهل ينبغي أن تكون أزلية أم متغيرة، فمن اليسير أن يدرك المرء، من وراء هذا الخلاف النظري، خلافًا آخر عمليًّا، أو سياسيًّا، كان في حقيقة الأمر أعمق جذورًا منه — وأعني به: هل ينبغي أن ننظر إلى القوانين المتحكمة في المجتمع البشري على أنها قوانين ثابتة أم قوانين متغيرة؟ وهل النظام السائد في العَلاقات بين البشر أزلي لا يمكن تغييره، أم أن هذا النظام قابل للتغير؛ لأنه من صنع البشر أنفسهم، يرتبط بتاريخهم الفعلي. لا بأية سلطة تعلو على الطبيعة؟ لقد كان أفلاطون، دون شك، من أنصار الرأي الأول. بل إنه لم يقتصر على القول إن نظام العَلاقات الإنسانية لا يمكن تغييره، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك، فأكد أن هذا النظام «لا يصح» تغييره: فالثبات ليس أمرًا واقعًا فحسب، وإنما هو واجب أيضًا، وهو الحالة المُثلى التي ينبغي أن يتجه إلى تحقيقها كل مجتمع إنساني.

ولا جدال في أن أفلاطون، بوصفه خصمًا سياسيًّا للاتجاهات الداعية إلى التغيُّر، لم يعرض آراء أصحاب هذه الاتجاهات على النحو الذي كانوا هم أنفسهم خليقين بأن يعرضوها به. فهو يستخدم قدرته الفنية الهائلة في إعطاء القارئ صورة لخصومه كفيلة بأن تجعلهم بالفعل أناسًا بغيضين إلى نفس كل شخص محب للحقيقة وللعدالة. فالسفسطائي، في نظره، لا يدعو إلى التغيُّر فحسب، وإنما هو ينكر كل حقيقة ومعرفة. ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة إلى الانحلال وإلى القضاء على كل القيم؛ أي إلى تغليب الظلم على العدل، والدفاع عن حكم القوة الغاشمة، واحتقار سلطة العقل.

ففي الكتاب الأول من محاورة الجمهورية، ينجح أفلاطون في السخرية من التعريف الذي تقدم به ثراسيماخوس للعدالة، وفي تصوير هذا التعريف بأنه متهافت لا يصمد أمام النقد. ومع ذلك فإن قليلًا من التفكير كفيل بأن يثبت لنا أن هذا التعريف ليس ضعيفًا وليس متهافتًا إلى هذا الحد. فماذا يقول ثراسيماخوس؟ إنه يبدأ بأنه يقدم نظرية عامة

هي أن «العدالة ليست إلا صالح الأقوى» (٣٣٨). ثم يفصل هذه النظرية فيقول: «في كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها: فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى. وبعد سَن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتُعاقب مَن يخالف ذلك على أنه خارج على القانون والعدالة. فهذا إذن ما أعنيه؛ فللعدالة في جميع الدول معنًى واحد، هو صالح الحكم القائم. ولَمَّا كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء وهو صالح الأقوى» (٣٣٩–٣٣٨).

ولقد أدرك بعض الشرَّاح ما في هذه النظرية من طابَعٍ ثوري، ونبَّهوا إلى أنها تُعبِّر، بطريقة فيها شيء من البساطة أو السذاجة، عن مواقف ظهرت بوضوح في مذاهب سياسية حديثة. ففي رأي أحد الباحثين المتعمقين أن هذه النظرية تكون الإطار العام الذي تدور حوله نظريات أخرى أحدث عهدًا، وأكثر تعقيدًا، في طبيعة القانون، وهي النظريات القائلة إن «المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية، بقدر ما تدعي أن لها إلزامًا خلقيًّا، ليست إلا ظواهر ثانوية مصاحبة، وتعبيرات ومظاهر لقوى اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل في الدولة.»[٥] وهو يقرب بين هذا الموقف وبين الماركسية «التي ترى أن هناك قانونًا برجوازيًّا وقانونًا بروليتاريًّا، تبعًا لسيادة هذه الطبقة أو تلك». ومعنى هذه النظريات هو أن «القانون، فيما يدعيه لنفسه من عنصر أخلاقي، أي بالاختصار ما نسميه بالعدالة، إنما هو حصيلة الجهد الذي يبذل للمحافظة على امتياز حاضر أو مستقبل، أو لتأكيده وتبريره شرعيًّا، وذلك بتحويل هذا الامتياز إلى قيمة أخلاقية. فما هو إلا مؤشر جهاز لقياس الضغط، يسجل ضغط القوى الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية.»[٦]

وفي اعتقادي أن هناك حقيقتين أساسيتين ينبغي أن تستقرا في أذهاننا ونحن بصدد هذه النظرية السفسطائية السياسية، التي هي القطب المضاد لنظرية أفلاطون: الأولى هي أن هذه النظرية تقدم على أنها تعبير عما هو كائن، ولا عما ينبغي أن يكون. فهي نظرية تصف الأمر الواقع. وهو أن كل حكم قائم بالفعل إنما يُعبِّر عن صالح الفئة القوية في المجتمع. وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع، وبين الدعوة إلى وجهة النظر

٥ P. Lachièze–Rey: op. cit., p. 45.

٦ المرجع نفسه.

المضادة في مجال ما ينبغي أن يكون. أعني أن في استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلًا تُعبِّر عن مصالح الأقوياء، ويدعو في الوقت ذاته إلى وضع مخالف تكون فيه الحكومات تعبيرًا عن مبادئ أو قيم عامة، لا عن مصالح فئة معينة. فالنظرية في هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل، وهو وصف لا يستطيع المرء أن ينكر أنه دقيق حقًّا.

والحقيقة الثانية هي أن هذه النظرية، مهما قيل عنها، تفتح الباب على مصراعَيه لتغيير أية أوضاع قائمة. ففي ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمرًا طبيعيًّا، من الوجهة النظرية، إذا لم تعد هذه النظم ملائمة لمن تطبق عليهم. أما النظرية المضادة، التي تجعل العدالة معنًى أزليًّا، لا مجرد عُرف أو اصطلاح تواضَع عليه الناس في مجتمع معين، ففيها يصبح تغيير الأوضاع أمرًا مستحيلًا. ومن هنا كان السفسطائيون في الغالب، من أنصار الحكم الديمقراطي الذي يعد التغيُّر حقيقةً أساسية، على حين أن أفلاطون كان عدوًّا لدودًا للديمقراطية وكان من الأنصار المتحمسين للأليجاركية، بما فيها من دعوة إلى استقرار الأوضاع القائمة والمحافظة عليها.

ولو أمعنا الفكر في التعريف الذي يقدمه أفلاطون للعدالة، لوجدناه يرتبط أوثق الارتباط بفكرة المحافظة على استقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها. فهو في الكتاب الرابع من المحاورة يصل، بعد مناقشة طويلة، إلى الصيغة التي كانت أبحاثه السابقة كلها تمهيدًا لها، فيقول إن «أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلًّا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله، دون أن يتدخل في عمل غيره» (٤٣٣). ومن جهة أخرى فإن «المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به (أي الحكام) في أحكامهم على الدوام، هو المبدأ القائل إن أحدًا لا ينبغي أن يعتديَ على ما يمتلكه الغير أو يُحرَم مما يمتلكه هو» (٤٣٣). وفي الموضع نفسه يقول إن «العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلًا إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به». وبعد قليل يؤكد أن «التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث، يجر على الدولة أوخم العواقب، بحيث إن المرء لا يعدو الصواب إذا عدَّ ذلك جريمةً ... فهذا إذن هو الظلم. أما إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام، على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا عكس ما قلناه الآن، أي هو العدل» (٤٣٤). ثم يزيد موقفه وضوحًا بعد قليل، فيقول: «لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن وُلد ليكون حذَّاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ولمن ولد ليكون

نجارًا أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات» (٤٤٣). وهو يكرر هذه الفكرة ذاتها في موضع آخر فيقول: «لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذَّاء فيها حذَّاء فحسب، وليس ملاحًا في الوقت نفسه، وإن الزارع زارع فقط، وليس قاضيًا في الوقت ذاته، وأن الجندي جندي، وليس تاجرًا كذلك، وهكذا الأمر في الجميع» (٣٩٧).

هذه النصوص، التي لا تُعد — على كثرتها — إلا أنموذجًا لتلك الفكرة التي لم يمل أفلاطون تأكيدها في شتى مواضع هذه المحاورة، تشرح بوضوح قاطع مبدأ أفلاطون الرئيسي في ضرورة التزام كل من الطبقات الثلاث حدودها الخاصة. ولا يترك أفلاطون لنا مجالًا للشك في أن هذا المبدأ هو عنده قِوام العدالة، وهو بالتالي الأساس الأول في بناء الدولة. وليس المرء بحاجة إلى تفكير طويل لكي يقتنع بأن هذا المبدأ إنما هو دفاع عن الجمود والتحجر الطبقي، وللتقسيم القاطع بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع إلى غيرها. ومن الواجب أن نتذكر أن الخطورة الكبرى، في نظر أفلاطون، لا تتمثل في تطلع شخص من طبقة معينة إلى أعمال أخرى تنتمي إلى نفس الطبقة، كأن يتطلع الفلاح إلى عمل راعي الغَنم، أو الحداد إلى عمل النجار، فهذا شيء، وإن لم يكن مرغوبًا فيه، لا يؤدي إلى إلحاق ضرر كبير ببناء الدولة. غير أن التوازن يختل، والاستقرار يضيع، إذا لم يلتزم الناس طبقاتهم، وحاول صانع الفَخَّار أن يقوم بعمل الجندي أو الحاكم (٣٤٣).

ولقد وردت لدى أفلاطون، عند حديثه عن الطبقات الثلاث، أقوال قد يُفهم منها أنه يعترف بنوع من الحركية الاجتماعية، ويسمح لأبناء الصنَّاع مثلًا بأن يكونوا جنودًا، بل حكامًا، إذا توافرت فيهم الشروط اللازمة. وبالفعل ذهب بعض الشرَّاح، مثل تيلور، إلى أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقفلة (caste) الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزمًا نفس الطبقة التي وُلد فيها، دون أن يستطيع الارتفاع عنها. فأفلاطون في رأيه يضع استثناءات هامة لهذه القاعدة؛ إذ إن سلوك الفرد يراقب باستمرار، لكي يتقرر إن كانت مكانته ستهبط أو ترتفع تبعًا لقيمته الكامنة؛ أي إن ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحدي مكانته في المجتمع. ومن ذلك يستنتج «تيلور» أن دفاع أفلاطون عن نظام «المهنة المفتوحة Open Career» يعني القضاء التام على نظام الطبقات المقفلة.[٧]

ومع ذلك فإن هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة في وجه هذا الدفاع. من أهم هذه الاعتراضات السؤال عن الوسيلة العملية التي يمكن أن تتحقق بها هذه الحركية الاجتماعية.

[٧] A. E. Taylor: Plato, the Man and his Work, p. 275.

فمراقبة الفرد باستمرار، من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال إلى طبقة أعلى، يعني أن تتحول الدولة بأسرها إلى جهازٍ هائلٍ للرقابة، بل إن الرقابة ستصبح هي المهمة الرئيسية للدولة. ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدى هذا العمل بأي قدر من الدقة لسببين؛ أولهما أن الرقباء أنفسهم ينبغي أن يراقَبوا، وثانيهما أن من يراقب ينبغي أن يكون لديه المعيار أو المقياس الذي يقيس على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقي أو استحقاقهم للهبوط، ومثل هذا المعيار لا يمكن أن يملكه في الدولة إلا فئة محدودة جدًّا، ستعجز حتمًا عن إجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين، وهي الاختبارات التي ينبغي أن تكون على أكبر قدر من الدقة لكي يكون حكمهم — الذي يتقرر تبعًا له مصير كل شخص — صحيحًا.

ومما له دلالته الواضحة أن أفلاطون نظر إلى رأيه في تقسيم الطبقات على أنه أكذوبة، وذهب إلى أن مُهمَّة الحاكم هي أن يُقنع الناس بـ «أسطورة» معادن الناس، وهي الأسطورة التي تقول إن بعض الناس وُلد من معدِن الذهب، وبعضهم من معدن الفضَّة، والبعض الأخير من معدن الحديد أو النحاس (٤١٥). فإذا كان هذا التقسيم أسطورةً وأكذوبة، فمعنى ذلك أنه لا يُعبِّر عن حقيقة الأشياء، وإنما هو حيلة يفرضها الحكام على الناس؛ ليضمنوا خضوعهم واكتفاءهم بالطبقة التي تحدد لهم.[٨]

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تُثبت أن أفلاطون، حين قال بإمكان انتقال الفرد من طبقة إلى طبقة أخرى، لم يكن يعني هذا الانتقال جديًّا، وإنما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء إلى الأبناء؛ أي إن أبناء الطبقات الدنيا يظلون في الأغلب مثل آبائهم، وأبناء الملوك يظلون أيضًا ذوي طبيعة ملكية. وهناك نص واضح للدلالة في هذا الصدد — وإن لم يكن مستمدًّا من محاورة الجمهورية — هو ذلك الذي يقول فيه: «كثيرًا ما يكون الملك ابن ملك، أو الشخص الصالح أو النبيل ابنًا لسيد صالح أو

[٨] يشير إميل بربيه إلى الرأي القائل بشيوع فكرة الطبقات الاجتماعية الثلاث في كل الشعوب ذات الأصل الهند أوروبي. وهو ينبه إلى أن أفلاطون يعرض هذه الفكرة في الكتابين الثاني والثالث من الجمهورية كما لو كانت ابتداعًا عقليًّا مبنيًّا على مبدأ التخصص في المهن، ولكن من الممكن أن يكون عقل أفلاطون قد تأثَّر بالتراث القديم. ومما يشهد على ذلك في رأيه أن أسطورة معادن الناس، التي عرضها في الكتاب الثالث، مشابهة لعدد كبير من الأساطير الغابرة الهندية واليونانية، وهي الأساطير التي تجعل من امتلاك الذهب الإلهي ضمانًا للملوكية من اصطفته الآلهة.

انظر: E. Bréhier: Etudes de philosophie antique, Paris (P.U.F.), 1955, pp. 54–55.

نبيل، وكذلك الحال في ذرية كل نوع، حسب المجرى المنتظم للطبيعة» (كراتيلوس، ٣٩٤أ). ولو نظرنا إلى أمثال هذه النصوص في السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيره، لوجدنا أنها هي التي تُعبِّر — على الأرجح — عن اتجاهه الحقيقي؛ ذلك لأن أفلاطون كان أرستقراطي الأسرة والنشأة والتفكير. والاعتقاد بوراثة الصفات الشخصية شائع عند معظم أصحاب النزعة الأرستقراطية، على حين أن غير الأرستقراطيين يتجهون إلى محاربة هذا الاعتقاد؛ لأنه لو صح لكان معناه أنهم سوف يرثون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير المميز، ولأنه يسد أمامهم طريق الارتقاء.

وعلى أية حال، فهذه هي «العدالة» عند أفلاطون؛ أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي إليها تبعًا لطبيعته أو تكوينه، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص، أو يتطلع إلى غيرها من الطبقات. ولا جدال في أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة؛ ذلك لأن الإنسان الحديث يتجه إلى الربط بقوة بين العدالة والمساواة، على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هي في الواقع تأكيد اللامساواة. فالدولة في رأيه تكون عادلة إذا رضي الصانع والزارع بوضعه، ولم يحاول أن يمارس عملًا «أرفع» من ذلك الذي تؤهله له طبيعته؛ أي إذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين. وبعبارة أخرى، فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس، وليست هي السعي إلى إلغاء هذه الفوارق، كما يميل الإنسان الحديث إلى تفسيرها.

ولعل أفلاطون ذاته كان خير من عبَّر عن الفرق بين نوعَي العدالة هذين: عدالة المساواة، وعدالة اللامساواة، حين أطلق على الأولى اسم العدالة الحسابية، وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية؛ ذلك لأن الحساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي إلى توزيعها بالتساوي، أما الهندسة فهي تستخدم النسب؛ أي إنها توزع الأشياء وَفقًا لمرتبتها، وتحفظ الفوارق بينها. فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني المحافظة على التميز بين الطبقات، على حين أن سيادة المبدأ الحسابي يؤدي إلى بعث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس، وبينما تؤدي الهندسة إلى توزيع للنسب حسب المراتب، فإن الحساب يسوي بين كل شيء دون تفرقة؛[٩] لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الأرستقراطية، على حين أن العدالة الحسابية تتناسب مع المفهوم الديمقراطي للسياسة.

---

[٩] انظر تعليق كارل بوبر على فكرة العدالة الحسابية والهندسية (الكتاب المذكور من قبل، الجزء الأول. ص٢٤٨). وانظر أيضًا:

Farrington: Science and Politics …, p. 29.

وبفكرة العدالة الهندسية، أو عدالة اللامساواة هذه، تكتمل عناصر النظرية السياسية عند أفلاطون، كما عرضها في محاورة الجمهورية، ويتحدد الإطار النظري العام الذي يمكن أن ترد إليه كل أفكاره التطبيقية أو الجزئية في مجال السياسة. وسوف يتضح لنا، من دراستنا التالية لبعض الأفكار التطبيقية الرئيسية، أن هذه الأفكار كلها ترتد إلى نفس هذا المبدأ الواحد، وأنها تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق «الاستقرار» و«العدالة» بالمعنى الذي أوضحناه من قبل عند أفلاطون.

(٢) أفلاطون ونظام الرق

من المؤكد أن إصرار أفلاطون على فكرة التزام كل فرد للعمل الذي تؤهله له طبيعته، وربطه بين العدالة وبين التميز الطبقي على النحو الذي أشرنا إليه من قبل، وتمسكه بعدم تداخل الطبقات — كل هذه أفكار تنمُّ عن عقلية متأهبة لقَبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لا بدَّ منها (وليس مجرد نظام اجتماعي قائم بالفعل). فالمقدمات الفلسفية النظرية التي أوردناها في القسم السابق مباشرة من هذا البحث تؤدي إلى نتيجة ضرورية؛ هي أن هناك أناسًا وُلدوا ليكونوا أرقَّاء، وأن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح إلا له.

ولكي تكون معالجتنا لآراء أفلاطون في الرق مبنيةً على أساسٍ سليم، فقد يكون من المفيد أن نُقدِّم إلى القارئ فكرةً عامةً عن حالة الرق في أثينا في العصر الذي عاش فيه أفلاطون. فالتقدير المتوسط لعدد الأرقَّاء في أثينا، عند نهاية القرن الرابع ق.م. هو حوالي أربعمائة ألف رقيق، مقابل حوالي مائة ألف مواطن حر؛[١٠] أي إن كل مواطنٍ حُر كان يستمتع بعمل أربعة أرقاء في المتوسط. ولم يكن هؤلاء الأرقاء يُستخدمون في الخدمة المنزلية وحدها، بل كان منهم الزرَّاع والرُّعاة، ولكن استخدامهم الأكثر شيوعًا كان في مجال الحرف والصناعات اليدوية واستخراج المعادن. وكان الصنَّاع المَهَرة، إذا تيسرت أحوالهم، يشترون العبيد ويدربونهم على أداء أعمالهم، آملين أن يجيء اليوم الذي يتسنى لهم فيه أن يتقاعدوا ويعيشوا على عمل هؤلاء الأرقاء. وقد تحدث سقراط عن العبيد، وربط بينهم وبين

وكذلك:

P. M. Schuhl: Essai sur la formation …, p. 376.

١٠ G. Lowes Dickinson: The Greek View of Ann Arbor Paperbacks, Michigan, 1958, p. 78.

الأرض والعقار بوصفهم مصادر للدخل الذي يأتي بلا عمل.[11] ومعنى ذلك أن قدرًا كبيرًا من الإنتاج في الدولة الأثينية كان يتم على أيدي الأرقاء؛ أي على أيدي أشخاص يعيشون على هامش المجتمع، دون أية حقوق سياسية أو اجتماعية.

وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة كانت شيئًا عاديًّا مألوفًا بالنسبة إلى المواطن الأثيني، فقد كانت تظهر من آنٍ لآخَر اتجاهات إلى تحسين معاملة العبيد ووضع بعض التشريعات التي تكفل لهم حدًّا أدنى من الحقوق الإنسانية. وكانت هذه الاتجاهات تقوى وتزدهر في عهود الحكم الديمقراطية. فقد عملت الديمقراطية الأثينية على حماية العبيد من المعاملة الشديدة القسوة، وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم؛[12] أي إنها وضعت تشريعات إنسانية كانت تمثل تقدمًا كبيرًا بالنسبة إلى ذلك العصر.

ويكاد يكون من المؤكد أن هذه الاتجاهات في معاملة العبيد أثناء العهد الديمقراطي لم تلقَ قَبولًا لدى أفلاطون؛ ذلك لأن حِرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة، وإيمانه المتأصِّل بالتفاوت الطبيعي بين الناس، جعله يدين النظام الديمقراطي الأثيني لتهاونه مع العبيد. فهو يُعدِّد مساوئ كثيرة للحكم الديمقراطي، تدور كلها حول التطرف في الحرية التي تصل إلى الفوضى، ثم يقول: «على أن أقصى ما تصل إليه الحرية، في مثل هذه الدولة، هو أن يغدوَ العبيد، من الرجال والنساء، الذين يُشترَون بالمال، متساوين في حريتهم مع مُلَّاكهم الذين اشترَوهم» (٥٦٣). تلك في رأيه أسوأ نتائج الحرية، وأكبر عيوب الدولة الديمقراطية، ولم يكتفِ أفلاطون بذلك، بل اقترح وضع تشريعات لمعاملة العبيد (في محاورتَي «السياسي» و«القوانين» بوجهٍ خاصٍّ) تتسم كلُّها بأنها أشد قسوةً من التشريعات التي كانت ساريةً بالفعل في اليونان، في العصر الذي عاش فيه.[13]

على أن أفلاطون، بوصفه فيلسوفًا عقليًّا، لا يكتفي بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة على صورة أفكار مُفضَّلة لديه، بل إنه يسعى إلى تقديم أساس ومبرر عقلي لها، ويحاول

---

[11] زينوفون: ميمورابيليا (الذكريات)، ٣–١١–٤.

مقتبس من مقال: «الرق في العالم القديم» بقلم جونس A. H. M. Jones في كتاب:

Slavery in Classical Antiquity, Edited by M. J. Finley, Cambridge, 1960, p. 3.

[12] Cary and Haarhoff, Life and Thought in the Greek and Roman World, pp. 40, 132.

[13] انظر مقال: «الرق في تفكير أفلاطون» من تأليف Gregory Vlastos Slavery in Classical Antiquity ص١٣٧.

جاهدًا أن يربطها بمواقف فلسفية نظرية له. وقد اتضح لنا مِن قبلُ أن تحمُّس أفلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمبدأ هام في فلسفته، هو مبدأ التفاوت الطبيعي في مراتب البشر، وضرورة محافظة الدولة على الفوارق والمسافات بين الناس. على أن هناك مبررًا آخر ربما كان هو الأهم، من وجهة نظر أفلاطون ذاته؛ ذلك لأن أفلاطون، كما سنرى فيما بعدُ، يجعل للمعرفة مراتب، أرفعها هو العقل، ويليه الرأي أو الظن doxa وهو يؤمن إيمانًا جازمًا بأن العبيد أناس تُبنى معرفتهم على الظن لا العقل، وهم في حاجة دائمة إلى توجيه من الخارج؛ لأنهم يعجزون عن تعقُّل الأمور أو فَهْم مُبررِّاتها. وكما أن الدولة لا تَصلُح إلا إذا حكَمها العقل، فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير حياته إلا بإرشاد سيده الحر، الذي يعتمد في آرائه ومعارفه على العقل. وإذا كان الفيلسوف، أي ذلك الذي يسترشد بالعقل، يستحق أن يحكم، فإن عكس الفيلسوف، أعني ذلك الذي عَدِم العقلَ، لا بدَّ أن يحكم. ومن هنا كان نظام الرق يبدو في نظره أمرًا طبيعيًّا، له مبرراته العقلية الضرورية.

وإذا صحَّت القصة التي يرجحها كثير من الكتاب، من أن أفلاطون قد أُسِر بعد طرد ديونيزوس الأول له في رحلته الأولى إلى صقلية، وبيع في سوق العبيد، ثم حرَّره بعضُ أصدقائه من الفيثاغوريين المقيمين في جنوب إيطاليا، إذا صحت هذه الرواية فإنها تكون في واقع الأمر ردًّا بليغًا على آراء أفلاطون هذه، وهو رد لم يستطع هو ذاته، لسوء الحظ، أن يدرك دلالته؛ ذلك لأنه كان من الممكن أن يصبح أفلاطون ذاته، بكل ما لديه من عقلٍ وفلسفة وحكمة، عبدًا، وأن يعامله أسياده على أنه شخص يحتاج على الدوام إلى التوجيه من عقل أرفع منه. وإذن فأصل الخطأ إنما هو الخلط بين الوضع الاجتماعي وبين الوضع الطبيعي، أي الاعتقاد بأن الناس جميعًا قادرون — إذا توافرت لهم الظروف الملائمة — على توجيه أنفسهم بأنفسهم، أو بأن التفاوت الاجتماعي بينهم أمرٌ عارض لا يرجع إلى طبائعهم ذاتها.

وهناك، بطبيعة الحال، شُرَّاح كثيرون يحاولون التخفيف من الطابَع غير الإنساني الذي تتسم به نظرة أفلاطون إلى الرق، على أساس أن النظام كان شائعًا في أثينا، بل في العالَم القديم، وكان جزءًا لا يتجزَّأ من حياة المجتمع. ومع ذلك فمن المؤكد أن مُهمَّة هؤلاء المدافعين عسيرة بحق؛ لسبب بسيط هو أن أفلاطون لم يقتصر على «قَبول» نظام الرق أو حتى «تبريره والدفاع عنه»، بل لقد دعا، كما رأينا في الفِقرة المشهورة التي اقتبسناها من قبل (الجمهورية ٥٦٣)، إلى مزيدٍ من الصرامة في معاملة العبيد، وعاب على الديمقراطية الأثينية تهاونها وتسامحها مع العبيد، واتجاهها إلى المساواة بينهم وبين الأسياد. وبالفعل

نجد أن كاتبًا ألَّف كتابًا ضخمًا كرَّسه كله للرد على نُقاد أفلاطون، لم يجد ما يدافع به عن الفقرة المذكورة، وإنما اكتفى بأن يقول في صددها: «فلنضمَّها إلى تلك القائمة المتواضعة من خطايا أفلاطون الاجتماعية».[١٤] وهو اعترافٌ واضح بالهزيمة أو بالعجز عن تبرير موقف أفلاطون، وإن كان يحاول التخفيفَ من هذه الخطيئة، بالقول إنها ليست خيانةً لمثَلٍ أعلى مُعترَفٍ به، أو تجديدًا شيطانيًّا أتى به مفكر له اتجاهات تخريبية في الأخلاق، وإنما كانت «بقية من رواسب خلفها جوٌّ أخلاقيٌّ سائد في نفس نبيلة».

ومع ذلك فإن محاولة التخفيف هذه تبدو في نظرنا غير مقنعة بدورها؛ ذلك لأن فكرة الرق، بمفهومها الصارم، لم تكن عنده مجرد انحراف «متواضع» عن موقف عام يسير في طريق مضاد، وإنما كانت — كما رأينا من قبل، وكما سنرى أيضًا بعد قليل — مرتبطةً أوثقَ الارتباط بالأسس والدعائم الأولى لفلسفة أفلاطون في شتى المجالات. ومن غير المعقول أن يكون أفلاطون قد «انحرف» في هذه الفكرة وأتى بآراء غير إنسانية، بينما قال في بقية أجزاء فلسفته بآراء عكسية؛ إذ إن شخصية المفكر وحدة لا تتجزأ، وليس من الممكن الفصل بين جوانبها بطريقة مُصطنَعة عن طريق الالتجاء إلى تعبيرات مضللة «كالخطيئة المتواضعة» أو «الانحراف».

ولا شك أن كل مَن يحاول تبرير موقف أفلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان نظامًا موجودًا بالفعل، وكان متغلغلًا في حياة المجتمع، وبالتالي كان من الصعب أن ينقده أفلاطون؛ أقول إن كل من يحاول الإتيان بمثل هذا التبرير يُغفل حقيقتين على أعظم جانبٍ من الأهمية:

الحقيقة الأولى: هي أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيمًا أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية، ربما كانت أكثرَ تأصُّلًا وأعمقَ جذورًا في المجتمع من نظام الرق ذاته. انظر إليه في محاورة الجمهورية وهو يناقش أكثرَ النُّظم الاجتماعية رسوخًا، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل إلى أبيه، وكل زوجة إلى زوجها، وتأمَّل جرأته وهو يدعو إلى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو إلى إلغائه، مع أنه يدرك عن وعيٍ مدى تأصُّل هذا النظام في النفوس، ويُعبِّر عن وعيه هذا في صورة تردُّد طويل من جانب سقراط قبل أن يعرض آراءه في شيوعية النساء والأطفال وإلغاء نظام الأسرة.

[١٤] R. B. Levinson: In Defence of Plato, Harvard University Press, 1958, p. 176.

ثم انظر إلى الجرأة التي نادى بها بالمساواة بين المرأة والرجل، حتى دعا إلى أداء النساء للتدريبات الرياضية وهن عارياتُ الأجساد أمام الرجال، وهو بدوره أمرٌ يصدم بقوة تقاليدَ مُتأصِّلةً في نفوس الناس، في أثينا على الأقل. كل هذه الأمثلة تدل بوضوحٍ كامل على أن تأصل أي نظام اجتماعي وشيوعه وانتشاره وقِدَمه لم يكن يحُول أبدًا بين أفلاطون وبين مناقشة هذا النظام وهدمه من أساسه إذا وجَد أن هذا الهدم هو الذي يتمشَّى مع القيم التي يدعو إليها. وإذن، فليس لأحدٍ أن يتذرَّع بالحُجة القائلة إن تأصُّل نظام الرق في المجتمع اليوناني هو الذي جعل أفلاطون يدافع عنه، ولا بدَّ أن أفلاطون — بأرستقراطيته المعهودة — كان يميل بالفعل إلى هذا النظام، فلم يكتفِ بالدعوة إلى المحافظة عليه وإنما دعا إلى التزامه بمزيدٍ من الصرامة.

والحقيقة الثانية: التي ترتبط بالأولى ارتباطًا وثيقًا — هي أن عصر أفلاطون وأرسطو قد شهِد أناسًا هاجموا نظام الرق ودعَوا إلى إلغائه أو الحد من شدته؛ أي إن هؤلاء المهاجمين قد أعطَوا أفلاطون وأرسطو إشارةَ تنبيهٍ كافية، لو كانا في حاجة إلى تنبيه، إلى مساوئ هذا النظام وافتقاره إلى الإنسانية. وقد ورد في مستهل كتاب السياسة لأرسطو نصٌّ يشهد بوجود معارضة لنظام الرق في ذلك العصر، وفيه يقول: «إن البعض يرون أن حُكم السيد علم … وإن السيطرة على العبيد والحكم السياسي والملكي، كما قلت في البداية، كلها شيء واحد. وغير هؤلاء يؤكدون أن حكم السيد على العبيد مضادٌّ للطبيعة، وإن التمييز بين العبد والحر لا وجود له إلا بالقانون، لا بالطبيعة. ولمَّا كان تدخلًا في مجرى الطبيعة، فإن فيه ظلمًا».[١٥] ويكرس أرسطو الفصول من ٤ إلى ٧ في هذا الباب ذاته للرد على هؤلاء المعترضين، أي للبرهنة على أن الرق عدل، وأنه متفق مع الطبيعة، وليس مجرد نظام فرضه القانون فحسب.

ولا شك أن حديث أرسطو هنا عن التقابل أو الصراع بين النظرة إلى الرق على أنه ظاهرة طبيعية، والنظرة إليه على أنه ظاهرة ترجع إلى العرف أو الإصلاح الاجتماعي فحسب، يذكرنا على الفور بالتقابل المشهور بين الطبيعة أو العُرف أو القانون، وهو التقابل الذي دار حوله الصراع بين سقراط وأفلاطون من جهة، وبين السفسطائيين من جهة أخرى. فهناك إذن احتمال كبير في أن يكون هؤلاء المعارضون الذين يشير إليهم

[١٥] كتاب السياسة، الباب الأول، الفصل الثالث.

أرسطو. ويبذل جهده من أجل تفنيد آرائهم، هم من السفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بأن الفوارق بين البشر ترجع إلى نظم اصطلح عليها المجتمع، ولا ترجع إلى طبيعة الأشياء، وفي هذه الحالة يكون دفاع أفلاطون وأرسطو عن فكرة الأزلية، والتقسيم الطبيعي للبشر، تبريرًا فلسفيًّا نظريًّا لوضعٍ اجتماعيٍّ مُجحِف، ومحاولة — قد تكون لا شعورية — لسد كل طريق في وجه من يدعو إلى تغيير هذا الموضع.

ومما يؤيد الفرض الذي قدمناه، وهو أن معارضي نظام الرق هم على الأرجح من السفسطائيين، أن باحثًا مثل «بوبر» عندما أشار إلى معارضي نظام الرق في أثينا، قد أورد معظم الشخصيات المعارضة لهذا النظام من بين السفسطائيين. فمنهم الكيداماس Alcidamas وهو تلميذ للسفسطائي المشهور جورجياس، ومعاصر لأفلاطون، كان يقول: «لقد جعل الله الناس جميعًا أحرارًا، فلا أحد عبد بالطبيعة». ومنهم أيضًا لوكوفرون Lycophron الذي كان تلميذًا آخر لجورجياس، والذي يقول: «إن تفوق الأصل الرفيع وَهْم خيالي، وامتيازاته لا تقوم إلا على لفظ مجرد.»[١٦]

وإذن فقد كانت هناك بالفعل حركةٌ إنسانية تُعارض نظام الرق في عصر أفلاطون وأرسطو، وكان لدى هذين الفيلسوفين الكبيرين كلُّ الفرص التي تتيح لهما مراجعة هذا النظام من أساسه. ومن هنا فليس أمامنا مفرٌّ من الاعتراف بأن دفاعهما عن هذا النظام لم يكن مجرد مسايرةٍ لتيارٍ سائد يعجز المرء — من فرط تأصله — عن التنبُّه إلى مساوئه، أو مجرد «رواسب خلَّفها جوٌّ أخلاقي سائد في نفس نبيلة»، وإنما كان دفاعًا واعيًا من مفكرَين كانت لديهما كلُّ وسائل انتقاد هذا النظام، ولكنهما آثرا الإبقاء عليه، وتبريره عن عمد وسبْق إصرار.

فإن كان هذا هو اتجاه أفلاطون الحقيقي في هذه المسألة، ألا يعني هذا الاتجاه إلقاء ظِل من الشك على كل ما قاله أفلاطون عن الكرامة الإنسانية وعن قيم الشرف والنُّبل والأخلاق الرفيعة؟ أيكون من حقنا أن نقبل هذه التصريحات الأخلاقية من مفكر تجاهل الكرامة الإنسانية في أول وأهم مقوماتها، وأكَّد أن هناك أشخاصًا هم من الأسياد «بطبيعتهم»، وغيرهم من العبيد «بطبيعتهم» أيضًا؟ أليس لنا أن نشكَّ في قيمة وجِديَّة كل مذهب أخلاقي يكون الرق عنصرًا أساسيًّا فيه، ومبدأ يبرره المذهب عن وعي؟

---

[١٦] K. Popper: The Open Society …, Vol. I, p. 70.

ولعل بعض القراء قد يتساءلون عن الدافع إلى إبداء كل هذا الاهتمام بظاهرة الرق، وهي على أية حال ظاهرة اجتماعية لا فلسفية. وردُّنا على هذا التساؤل أن ظاهرة الرق تستحق بالفعل كلَّ هذا الاهتمام؛ لأنها لم تقتصر على المجال الاجتماعي وحده، وإنما كان لها تأثيرها العميق في صميم الفلسفة النظرية ذاتها.

فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها، تؤكد أن الفلسفة اليونانية بأسْرها ترتبط بظاهرة الرق ارتباطًا أساسيًّا، أو على الأصح أن الطابَع الذي اتخذته هذه الفلسفة عند كبار ممثليها، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، لم يكن ليغدو ممكنًا لولا نظام الرق؛ ذلك لأن هذا النظام، تبعًا لوجهة النظر هذه، هو الذي يُتيح للأحرار من الفراغ ما يمكنهم من تشييد مذاهبَ فكريةٍ كاملة مبنية على التفكير النظري الخالص. فهذا التفكير النظري، من حيث إمكان ممارسته، لا يكون ممكنًا إلا في مجتمع يحمل فيه الأرقَّاء عبءَ الأعمال اليدوية المرهقة عن الأحرار، ويُتيحون لهؤلاء الأخيرين من الراحة والوقت والاكتفاء المادي ما يمكنهم من التفرغ للتفلسف النظري الخالص. ومن ناحية أخرى، فإن مضمون هذه الفلسفات ذاتَه، أعني اتجاهها إلى إعلاء قيم التفكير الخالص على حساب أي نشاطٍ له صلة بالعمل المادي، ووضع التفلسف النظري في قمة الأهداف التي ينبغي أن تسعى الشخصية الإنسانية إلى تحقيقها، كان هو ذاته انعكاسًا لنظام اجتماعي يقوم فيه الرق بدورٍ أساسي، وتبريرًا لهذا النظام في الوقت نفسه. تلك إذن وجهةُ نظرٍ تجعل لنظام الرق دورًا أساسيًّا في ظهور الفلسفة اليونانية على النحو الذي ظهرت عليه. وفي اعتقادي أن هناك أمرين يجعلان وجهة النظر هذه تستحق مكانًا في أية دراسة للفلسفة اليونانية (ولا يعني ذلك قَبولها بالضرورة، وإنما يعنى وجوبَ عدم تجاهلها)؛ أولهما أن تمجيد الفلسفة اليونانية، عند أقطابها الكبار، للفكر النظري كان مُفرِطًا، واحتقارها للعمل المادي بكل أنواعه كان مفرطًا أيضًا، وثانيهما أن الرق كان بالفعل ظاهرةً أساسية في حياة اليونانيين، بدليل ما أشرنا إليه من قبل، من وجود أربعة أرقاء، في المتوسط، لكل شخصٍ حُر واحدٍ من الأحرار في المجتمع الأثيني خلال الفترة التي تهمنا في هذا البحث.

وإذا كنا قد تحدثنا عن وجهة النظر التي تسجل وجود ارتباط بين الطابَع العام للفلسفة اليونانية، عند أقطابها الكبار، وبين نظام الرق، فإن هناك وجهة نظر أخرى مكملة لها، تؤكد وثوق الصلة بين دفاع أفلاطون — على وجه التخصيص — عن نظام الرق، وبين العناصر الأساسية لفلسفته النظرية. والرأي الذي يدافع عنه أصحاب وجهة النظر هذه، هو أن نمط العَلاقة بين السيد والعبد يمثل أنموذجًا يتكرر مِرارًا في معظم مجالات التفلسف النظري الصِّرف عند أفلاطون.

ففي مجال النظرية السياسية تُعَد العَلاقة بين الحاكم والمحكوم تَكرارًا لأنموذج العَلاقة بين السيد والعبد؛ ذلك لأن الحاكم يمثل العقل الذي يسيطر ويوجِّه، والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللاعاقلة التي ينبغي أن تُقمع وتُكبت. ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة في الدولة إلا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويُخضِعها لفكرته الخاصة عما ينبغي أن تكون عليه الدولة الصالحة. ويرى أحد الشرَّاح أن تَكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق (douloi) للتعبير عن مختلف أنواع التبعية السياسية وأحوالها، يُثبت أن أفلاطون لا يرى في نظريته السياسية فارقًا بين عَلاقة السيد بالعبد وعَلاقة الحاكم برعاياه.[١٧] أي إن حق الحاكم على رعاياه يناظر حقَّ السيد في حكم عبيده. وأنموذج حكم العبيد هو الأنموذج الذي يمثل كلَّ أنواع الحكم، وضمنها حكم الدولة.

وتمتد عَلاقة السيد والعبد إلى مجال الطبيعة البشرية، فتكون أنموذجًا للعَلاقة بين الجوانب المختلفة لهذه الطبيعة. فالنفس تدبر الجسم وتحكمه وتعلو عليه، والرأس ينفصل عن بقية الجسد بالرقبة؛ حتى لا يختلط به، والصدر أعلى من البطن ومنفصل عنها بالحجاب الحاجز،[١٨] أي إن نفس الحواجز والفوارق بين الطبقات الاجتماعية تتكرر في حالة الفرد الواحد. وعلى الجسم أن يطيع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد. وبعبارة أخرى فإن العَلاقة بين المبدأ العاقل والمبدأ الشهوي المادي في الإنسان تَكرار لأنموذج العَلاقة بين السيد والعبد، وبين الحاكم والمحكوم.

بل إن هذا الأنموذج يتكرر على مستوى الكون بأسره. فالكون عند أفلاطون في حاجة إلى مبدأ غائي عاقل تكون عَلاقته بالعالَم المادي أشبهَ بعَلاقة النفس بالجسم في الفرد، أو السيد بالعبد في المجتمع. هذا المبدأ العاقل هو أصل الوَحْدة والانسجام في الكون، وهو الذي يُضفي على عالم الأشياء، بما فيه من خلط واضطراب، النظام والمعقولية والأحكام.[١٩] ولقد كان السبب الذي هاجم من أجله أفلاطون الفلاسفة الأيونيين (أي الطبيعيين الأولين) هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها، ولا تحتاج إلى ذهنٍ إلهيٍّ يوجهها ويسوسها. من هنا حرَص أفلاطون (في محاورتَي طيماوس والقوانين) على أن يجعل لكل حركة

[١٧] G. Vlastos: Slavery in Plato’s Thought In: “Slavery in Antiquity,” op. cit., p. 137.

[١٨] B. Farrington: Greek Science, vol. I, p. 142.

[١٩] Winspear: The Genesis of Plato’s Thought, p. 270.

جسمية — سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الكون — نفسًا تتحكم فيها. فللنجوم نفوس، وللكون بأسره نفس كلية تحكمه، وتدبِّر أمورَه، وتقضي على الاضطراب والفوضى التي تدبُّ فيه، وتكون له بمثابة «السيد» الذي يحكمه ويرعى شئونه.[٢٠]

وبالاختصار، فإن أنموذج العَلاقة بين السيد والعبد يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون النظرية. وليس معنى ذلك، بطبيعة الحال، أن فكرة الرق قادرة على تفسير كل جوانب الفلسفة الأفلاطونية، ولكن من الواضح — تبعًا لما قلناه — أنها تقدم إلينا مِفتاحًا مفيدًا للربط بين جوانب هذه الفلسفة، وتُلقي على بعض عناصرها ضوءًا وضاحًا. ولا شكَّ في أن إدراك مدى تغلغل العَلاقة بين السيد والعبد في جوانب من تفكير أفلاطون النظري تبدو بعيدةً عن مجالها كلَّ البعد، إنما هو مَثَل يوضح مدى تغلغل الأفكار الاجتماعية في التفكير النظري بطريقة قد لا يكون المفكر ذاته شاعرًا بها في أغلب الأحيان. ومن المؤكد أن للمرء كلَّ الحق في معارضة هذه الطريقة في التفسير. وفي التمسك بالاستقلال الذاتي للفكر النظري البحت، واستحالة إرجاعه إلى أي مجال آخر، ولكني أعتقد أن هذه، على الأقل، وجهةُ نظرٍ ينبغي على كل مَن يحترم الفكر ويجعل له في نفسه مكانةً رفيعة أن يعمل لها حسابًا، وألا يبادر إلى استبعادها، حتى لو لم يكن يؤمن بها، بل يجب أن يضيفها إلى وجهات النظر الأخرى التي طالما ردَّدتها على مسامعنا الكتب الشائعة في تاريخ الفلسفة، والتي تقتصر على تفسير الفكر النظري بمنطقه الداخلي فحسب.

بقيَت كلمةٌ أخيرة لا أود أن أترك الحديث عن موضوع الرق في فلسفة أفلاطون دون أن أنبه إليها. فمن المؤكد أن الصورة التي يكوِّنها القارئ عن أفلاطون — من خلال آرائه في الرق كما عرضت في هذا الفصل — هي صورة تفتقر إلى الكثير من المبادئ الإنسانية، وهي قطعًا تتعارض مع صورة «أفلاطون الإلهي»، كما اعتادت الكتب أن تسمي هذا الفيلسوف الذي يَعُده كثيرٌ من المفسرين أشبهَ بقديس معصوم من الخطأ. وعلى الرغم من أنني أفضل النظر إلى أفلاطون بطريقة واقعية — أي من خلال جميع عيوبه ومزاياه — فإنني أود ألا يسرف القارئ في إدانته على هذه العيوب. وحسبنا أن نتأمل المجتمع البشري في صورته الراهنة لندرك أن كثيرًا من الأخطاء التي نعيبها على أفلاطون ما زالت متفشيةً بيننا. فهو حين يحمل على الصنعة اليدوية ويزدريها، يبدو كأنه ارتكب وزرًا جسيمًا. ولكن لنسأل

---

[٢٠] G. Vlastos: op. cit., p. 145.

أنفسنا صراحة: كم منَّا — حتى المتحمسين لكل المبادئ والآراء التقدُّمية — يقبل في القرن العشرين، وفي صميم المجتمع الصناعي الذي نعيش فيه، أن يصاهر عاملًا يدويًّا، حتى لو كان إيراده المادي كبيرًا؟ وكم منَّا يحث أبناءه أو إخوته — بصدقٍ وإخلاص — على ممارسة المهن اليدوية؟ ولنسأل أنفسنا، في صدد نظام الرق، أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم، كما كان شائعًا حتى سنوات قليلة، وكما لا يزال يُطبَّق في بعض الحالات؟ أليس الخدم بدورهم أدوات بشرية يتعطل نموها الذهني في سبيل تحقيق الفراغ والراحة اللازمين للنمو الذهني والنفسي للمخدومين؟ وأخيرًا فلنسأل أنفسنا: أهناك اختلاف كبير بين الدفاع عن الرق وتبريره وبين مظاهر التفرقة العنصرية كما تُمارَس بصورة ظاهرة في أمريكا وأفريقيا الجنوبية، وبصورة غير ظاهرة في أنحاءٍ شتى من العالم؟

إننا نعترف قَطعًا بأن أفلاطون، بوصفه فيلسوفًا متعمقًا في دراسة عيوب المجتمع، وناقدًا للقيم، قد ارتكب خطأً كبيرًا حين سكت على نظام الرق. ومع ذلك فمن الواجب ألا نُسرف في نقده؛ لأن الإنسان ما زال في القرن العشرين، وفي قلب الحضارة الصناعية الحديثة، يرتكب كثيرًا من الأخطاء التي يعيبها عليه، بل يدافع عنها ويسعى إلى تبريرها في كثير من الأحيان.

(٣) الشيوعية في التملك ونظام الأسرة

من الظواهر التي تبدو غريبةً في تفكير أفلاطون، أنه يجمع بين آراءٍ محافِظة إلى أقصى حد، كالتمييز الطبقي الحاد والرق، وآراء متطرفة في ثوريتها، كشيوعية التملك، وشيوعية النساء والأطفال؛ ذلك لأن هاتين الفئتين من الآراء تتناقضان تناقضًا حادًّا في نظر الإنسان الحديث. ولا بدَّ أن أفلاطون كان يقول بنوع من الآراء الشيوعية يختلف أساسًا عن النوع الحديث منها، بدليل تمكُّنه من الجمع بينها وبين بقية العناصر المحافظة في فلسفته.

وبالفعل يتضح لنا عند اختيار آراء أفلاطون الشيوعية أنها تختلف تمامًا، من حيث دوافعها ووسائلها وغاياتها، عن كل فكرة حديثة تتعلق بهذا الموضوع. فمن الملاحظ أولًا أن شيوعية أفلاطون هي نظام يَسْري على طبقة واحدة في المجتمع، هي طبقة الحكَّام والحرَّاس، وهي أقلية، أما عامة الناس، من تجار وصنَّاع وأرباب مهن، فلا يقول عنهم أفلاطون شيئًا كثيرًا في هذا الصدد، ويدل القليل الذي يقوله على أنه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر.

وإذن، فآراء أفلاطون الشيوعية لا تسري على عامة الشعب، وهذا بلا شكٍّ فارق أساسي بينهما وبين الشيوعية الحديثة التي تستهدف الطبقات الدنيا قبل غيرها. بل إن مفهوم الطبقة ذاته كان عنده غير محدد؛ إذ يمكن القول إن ما نسميه في عصرنا الحديث بالرأسماليين وكبار التجار والإقطاعيين، يندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الأُجراء. هؤلاء يظلون محتفظين بوسائل الإنتاج، دون أن يؤمم منها شيء على الإطلاق. وليس ذلك راجعًا إلى إيمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة، بل هو مجرد إهمال لها واحتقار لشأنها. فهو يتركها تتصرف كما تشاء. بل يترك لها رأسمالها دون أن يمسه، وكل ما يريده منها ألا تتعدى على غيرها من الطبقات، أي أن تحرص على التزام مكانتها الاجتماعية، ولا تتطلع إلى حياة الحراس أو الحكام. وبعبارة أخرى، فإن النظام الذي يسعى أفلاطون إلى إقراره في دولته المُثلى لا شأن له بأفراد هذه الطبقة، التي تضم العمال وأصحاب الأعمال والمهنيين معًا، وإنما هو نظام مُوجَّه إلى القلَّة التي تحكم الدولة وتحرسها.

فقد أراد أفلاطون أن يقتلع من نفوس أفراد الطبقتين الرفيعتين في المجتمع، ذلك الشعور بأن «هذا ملكي» و«ذلك ملكك»، وهو الشعور الذي يُولِّد الفرقة والبغضاء بين الناس. أراد أن يكون كل شيء مشاعًا بين أفراد هذه الطبقة المختارة، حتى يضمن وَحْدتها واستقرارها (ونحن نعلم مدى أهمية الوَحْدة والاستقرار في تفكيره). والحق أن هذه الشيوعية التي تسود الطبقة العليا، والتي يحرم عليها فيها اقتناء الأموال أو البيوت أو الذهب أو الفضة (اكتفاء بما في نفوسهم من معدِن نفيس) هي بالفعل أقرب إلى الحرمان منها إلى الوفرة. ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يُشبِّهها كثيرٌ من شرَّاح أفلاطون بنظامٍ وثنيٍّ للرهبنة، يفرضه أفلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المغريات التي تبعث الفُرقة بين الناس.[٢١]

وهكذا يمكن القول إن حملة أفلاطون على الثراء — بين طبقة الحكام والحراس — لا ترجع إلى أية رغبة في إقرار العدالة الاجتماعية، أو في تحقيق المساواة بين الناس،

---

[٢١] انظر مثلًا:

Lachièze–Rey: Les idées morales., pp. 130–131.

وانظر أيضًا:

Nettleship: Lectures on the “Republic” of Plato, p. 170.

أو التقريب بين الطبقات، وإنما ترجع فقط إلى رغبته في زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان أدائهم لوظائفهم على أكمل وجه. وبذلك يختفي التناقض الذي لاحظناه مِن قبلُ بين حرص أفلاطون على حفظ الفوارق الطبقية، وبين دعوته إلى شيوعية التملك. فهو في هذه الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التميز الطبقي للحراس، ويؤكد ارتفاع مكانتهم بالنسبة إلى العامة الذين تتملكهم شهوة الكسب، ولا يعيشون إلا من أجل المال. وبعبارة أخرى، فهناك نغمة أرستقراطية قوية في دعوته هذه إلى الشيوعية بين الحكام؛ إذ يبدو — كما يقول سارتون — أن سخط أفلاطون على الثروة إنما هو سخط شخص عريق الحسب على طبقة يمكن تشبيهُها بـ «أغنياء الحرب»، أو «محدثي النعمة». «فإذا كان في وُسع المال أن يقضيَ على التمييز الطبيعي بين ذوي الأصل العريق وغيرهم، فعندئذٍ يجب أن يختفيَ المال»،[٢٢] بحيث يكون الهدف في هذه الحالة بدورها هو تأكيد الفوارق لا إلغاؤها.

ومع ذلك يبدو أن أفلاطون لم يحلَّ باقتراحه هذا أية مشكلة من المشكلات التي أدت به إلى وضع هذا الاقتراح؛ ذلك لأنه، إذا كان قد حقق شيوعية التملك في الطبقة العليا، فقد ظل كل شيء على حاله في الطبقة الدنيا. فكيف يمكن إذن تصوُّر هذه الدولة التي يستمتع معظم شعبها بالمتع المادية واللذات الدنيوية، ويحرم حكامها أنفسهم من هذه المتع ليحيَوا حياةً صارمة متقشفة؟ لقد أحسن «باركر» التعبير عن هذا النقد، إذ قال: «تظل شيوعية أفلاطون، في صورتها الفعلية، نظامًا يمكن تسميته بـ «نصف الشيوعية». فهي ليست نظامًا للمجتمع كله، وإنما هي تؤثر في أقل من نصف سكان المجتمع الذي تنتمي إليه، وأقل كثيرًا من نصف ثروته. وهناك صعوبتان تعترضان هذا النظام؛ إحداهما عملية: فكيف يمكن عمليًّا الجمعُ بين نظامٍ شيوعي ينفرد به جزء من المجتمع، وبين نظام للملكية الخاصة ينفرد به الجزء الآخر؟ يبدو أن أفلاطون، بعد أن حمل على نظام «دولتين» داخل الدولة، يعود إلى نفس النظام الذي حمل عليه، وبعد أن حمل على عوامل بذر الفتنة، خلق دولة يدعو تركيبها إلى الانقسام. فإذا كانت الملكية الخاصة هي علة الانقسام، فلم يظل معترفًا بها بين أفراد الطبقة الثالثة؟ إنها ستولد الشقاق في هذه الطبقة، وقد لا يكون في وسع الحرَّاس، الذين حُرموا من الوسائل المادية، أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية. كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية، محرومة

[٢٢] Sarton: A History of Science, Vol. I, p. 412.

من الملكية ومن الدوافع المقترنة بحيازتها، أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم.»[٢٣]

وهكذا يبدو أن هناك بالفعل استحالة عملية في تطبيق هذا النظام الشيوعي الذي يسري على جزء من المجتمع ويترك الجزء الآخر محتفظًا بملكيته الخاصة كما يشاء. ويبدو أن مثل هذا النظام، الذي أراد به أفلاطون أن يحقق الوَحْدة والاستقرار في المجتمع، يؤدي إلى عكس الغرض المقصود منه. وعلى ذلك، فإن الشيوعية الجزئية تُثير من المشكلات أكثرَ مما تحل. فإذا حاولنا أن نجد حلًّا لهذا الإشكال، فلن يمكننا أن نهتديَ إليه في محاورة الجمهورية ذاتها، بل قد يكون الحل في ذلك النص في محاورة القوانين الذي يقول فيه أفلاطون:

> «إن المدينة التي ينبغي أن تحتل المكانة الأولى، وكذلك الحياة المدنية والقوانين والسنن التي ينبغي أن تُعد هي الأفضل، هي تلك التي تحقق في المدينة بأسْرها، على أكمل وجه ممكن، المثل القديم القائل: إن كل شيء مشاع بحق بين الأصدقاء. أجل، فحيثما يحدث اليوم أو في أي يوم آخر، أن تكون النساء مشاعًا، والأطفال مشاعًا، وكل الأشياء المفيدة مشاعًا، ويحاول المرء أن يُلغي من الحياة كل ما يُسمى خاصًّا، بحيث إن نفس ما يعد خاصًّا بكل شخص معين، كالعينين والأذنين واليدين، يغدو مشاعًا قدر الإمكان، ويصبح الكل كأنهم يرون ويسمعون ويسلكون على نحو واحد مشترك، ويستحسنون ويستهجنون نفس الأشياء، ويشعرون في الوقت الواحد بنفس الأفراح ونفس الآلام، وحيثما يتسنى، بفضل القوانين أو العرف، أن تكون المدينة كاملة الوحدة — هناك تبلغ الفضيلة المدنية أعلى ما يمكنها بلوغه من القمم، ولا يمكن أن يعلو عليها شيء. فإذا ما عاش آلهة وأبناء آلهة في مكان ما، في مدينة كهذه، فإنهم قطعًا بعيشهم هذا راضون. ومن ثم كان من الواجب عدمُ البحث عن أنموذج آخر للحياة المدنية، والسعي قدر الطاقة إلى الاقتراب من هذا الأنموذج.»

هذا النص يمثل فكرة لم يتابعها أفلاطون. لا في محاورة القوانين ولا في الجمهورية، ولكنها ربما كانت هي المخرج الوحيد من المأزق السابق؛ مأزق وجود نظامَين اقتصاديَّين

---

[٢٣] Greek Political Theory, pp. 249–250.

متناقضَين داخل الدولة الواحدة. فهو هنا يتحدث عن نوعٍ مُطلَق من الشيوعية، يكون أنموذجًا للمدينة بأسرها، بل للحياة المدنية بوجهٍ عام، لا لطبقة واحدة فيها. وهو يحلل فكرة المشاع في ذاتها، لا في تطبيقها على فئة معينة في ذاتها. ومع ذلك فهذا النص، كما قلنا، يمثل عنده فكرةً منعزلة، تصطدم ببقية الأفكار التي عرضها في محاوراته بالفعل، ولا يمكن أن تُعَد تعبيرًا نهائيًّا عن آرائه في هذا الموضوع.

على أن شيوعية التملك، عند أفلاطون، لا تقتصر على المجال الاقتصادي وحده، وإنما تمتد إلى مجال الأسرة بدورها — بل إن البعض يرون أن شيوعية الأشخاص كانت عنده أهم من شيوعية الأشياء.[٢٤] وفي هذا المجال بدوره نجد أن أفلاطون قد تَقدَّم بآراء تبدو منفرة إلى أبعد حد للذهن الحديث، ولا بدَّ من أجل إدراك مدى ملاءمة هذه الآراء للعصر الذي عاش فيه، من أن نقدم عرضًا سريعًا لأحوال الأسرة في المجتمع اليوناني القديم، وفي المجتمع الأثيني بوجهٍ خاص.

فمن الحقائق المُعترَف بها أن المجتمع اليوناني القديم كان مجتمعًا «رجوليًّا» قبل كل شيء، وكانت المرأة فيه تعيش على الهامش، فهي من الوجهة الاقتصادية تعتمد على الرجل اعتمادًا تامًّا، ولم يكن يُسمح لها بممارسة أي عمل مستقل. ومن الناحية الثقافية كانت محرومةً من فرص التعليم — إلا في حالات قليلة — ولم يكن لها حقُّ الاقتراع أو الاشتراك في شئون الحكم، بل كان جهدها ينصرف إلى أداء الأعمال المنزلية وحدها.[٢٥] وكانت حياتها العقلية على وجه العموم محدودةً للغاية، ومن هنا فقد كان من المحال أن يجد الرجل فيها رفيقًا عقليًّا بالمعنى الصحيح، بل إنه لم يحاول أن يمنحها فُرص الترقي والنهوض بذاتها. ولم تكن المرأة اليونانية تحاول أن تَحضُر مجالس الرجال ومنتدياتهم، بل كانت مستبعدةً منها تمامًا. ولقد أوضح «بوزانكيت» مدى الاختلاف بين هذه الأوضاع القديمة وبين الأوضاع الحالية بقوله: «في حفل العشاء العادي كان الأشخاص الذين يلفت جمالهم الأنظار هم الشبان.»[٢٦] لذلك كان من الطبيعي ألا تشترك أية امرأة في المحادثات والندوات

[٢٤] Auguste Deschamps: L'idéde communiste chez Platon (Revue d'histoire économique et sociale), Paris (M. Rivière), 1931, p. 8.

[٢٥] La Rue van Hook: Greek Life and Thought, Columbia University Press, N. Y., 1948, pp. 108–109.

[٢٦] B. Boasanquet: Introduction to Plato's Republic, p. 19.

التي وصفها أفلاطون، بكل تفاصيلها في محاوراته؛ إذ إن الجوَّ السائد لم يَكُن يسمح لها على الإطلاق بالاشتراك مع الرجال في هذا النوع من النشاط.

في مثل هذا الجو دعا أفلاطون إلى مساواة المرأة بالرجل في جميع الأعمال، حتى العسكرية والسياسية منها، مع اختلاف في درجة اشتراكها بطبيعة الحال. فهل كانت دعوته هذه إلى اشتراك المرأة مع الرجل في كل الأعمال تعبيرًا عن رغبته في تحرير المرأة ورفع مستواها؟ من المسلَّم به أن أفلاطون كان يعترف بأن دعوته إلى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية في النظم السائدة، بدليل أنه جعل من الدعوة «موجةً» من الموجات الثلاث التي كان يتردد في التصريح بها لعلمه بمدى ما ستلقاه من معارضة. ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يدعو إلى هذا النوع من المساواة تأكيدًا منه لحقوق المرأة، أو بدافع الشعور الإنساني نحوها، بل إن السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان في هذه الدعوة يرمي، بطريق غير مباشر، إلى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة من الرجل.

ذلك لأن جميع الأوصاف التي أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هي أوصاف «رجولية» — كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهي عارية أمام الرجل. إنه يريد أن يُلغيَ وجود المرأة بوصفها امرأة، ويود أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحد منهم، دون فارق بين الجنسين. وهو لا يودُّ أن تكون العَلاقة بين الرجل والمرأة مبنيةً على المشاعر الفردية، بل إنه يريدها عَلاقة لا شخصية، تتم في مواسمَ معينة، بين الأشخاص الذين تختار الدولة كلًّا منهم للآخر، دون أن يكون للاختبار الشخصي أي دور في اتصالهم. وهو يذهب في إنكاره للطابع الشخصي في عَلاقة الرجل بالمرأة إلى حد القول إن أيَّ طفلٍ ينجبه رجل وامرأة لم تجمع بينهما الدولة، أو في غير المواسم التي تحددها الدولة، ينبغي أن يُعدَّ لقيطًا (٤٦١). فالعَلاقة بين الرجل والمرأة هي عنده أشبه ما تكون بعَلاقة الحيوانات التي يريد مُربِّي الماشية تحسينَ نسلها، ويجمع بينها تبعًا لهذه الغاية وحدها. وهو يصل في ازدرائه للمشاعر الطبيعية للمرأة، وفي امتهانه لكرامتها، إلى حد القول إن المحارب الشجاع ينبغي أن يُكافأ على بسالته بمزيد من النساء أو من «حقوق التناسل» (٤٦٨). وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذي تكون فيه مجرد وسيلة لمكافأة الشجعان من المحاربين!

وفي مقابل ذلك تحفل محاورة الجمهورية، وغيرها من المحاورات، بالنصوص التي تدلُّ على أن الحب الحقيقي في نظره هو الحب بين الرجال، أي ما يُسمى في المصطلح الحديث بالجنسية المثلية Homosexuality، ومن المعترف به أن الجنسية المثلية كانت

شائعة في المجتمع اليوناني القديم، لأسباب قد يكون منها أن الشاب لم تكن لديه أية فرصة لتكوين عَلاقات شخصية وثيقة إلا مع رفاقه في الحرب أو في الدراسة أو الأسواق أو الأماكن العامة، وهم دائمًا من الرجال؛ لأن النساء كما قلنا، كُنَّ مستبعداتٍ من هذه المجالات. ومن المعترف به أيضًا أن شخصيات يونانية كبيرة قد أعربَت عن احترامها لهذا النمط من العَلاقات الجنسية مثل يوريبيدس وسولون.[٢٧] وهناك قرائن تدل على أن أفلاطون كان يَعُد هذه العَلاقات تعبيرًا حقيقيًّا عن الحب. وقد حرَص «جورج سارتون» على ذكر هذه القرائن بالتفصيل حتى يقدم أفلاطون صورة قريبة من الواقع بقدر الإمكان، ويمحو تلك الصورة «المثالية» أو «الإلهية» التي توارثتها البشرية منذ عشرات القرون.

فقد أشار سارتون إلى أن الحب الحقيقي، في محاورة «المأدبة»، هو ذلك الذي يُطلِق عليه أفلاطون اسم: الحب الحقيقي للصبيان to Orthos Paiderastein، وهو حين يتحدث عن المرأة يفعل ذلك دون عاطفة، بل يشوب حديثَه عنها في معظم الأحيان شيءٌ من الكراهية. ويقارن سارتون في هذا الصدد بين المشهد الذي يصف مسلك زوجة سقراط (زانتيبه Xanthippe) في الساعات الأخيرة قبل موت زوجها، عند كل من زينوفان (في كتاب «الذكريات Memorabilia») ونفس المشهد في محاورة فيدون الأفلاطونية، فيلاحظ العطف والرقة الذي يشوب الوصف الأول، والقسوة المفرطة التي يتسم بها الوصف الثاني، حيث لا يكترث سقراط بنُواح امرأته، ويطلب ممن حوله إخراجها وهي تبكي وتلطم خدَّيها، ثم يتحدث سقراط بمجرد خروجها في موضوع آخر![٢٨] فإذا أضفنا إلى ذلك دعوة أفلاطون في «الجمهورية» إلى إلغاء الأسرة، وإنكاره قدسية الزواج والمشاعر العائلية المألوفة، لكانت في ذلك كله قرائن قوية على أن أفلاطون لم يُكِن للمرأة مشاعرَ طبيعية، وكان كارهًا للنساء بمعنًى ما، على حين أن موقفه من الجنسية المثلية كان متعاطفًا إلى أبعد حد. بل إن سارتون يحمل بشدَّة على شرَّاح أفلاطون لما يبدونه من نفاق في محاولة إخفاء هذه الجنسية المثلية عنده؛ إذ يتحدثون عن «المحبوب» على نحو يحتمل معنى الرجل أو المرأة، على حين أن التركيب النحوي اليوناني لا يترك مجالًا للشك في أنه يقصد الرجل. ويذهب سارتون إلى أن المجتمع اليوناني، على الرغم من انتشار الجنسية المثلية فيه، كان حتمًا يُبدي مزيدًا من الاعتراف بالجنسية المغايرة، ولولا ذلك لانقرض النوع كله. ولا بدَّ في رأيه أن الأوساط

[٢٧] Levinson: op. cit., pp. 116–117.

[٢٨] Sarton: op. cit., pp. 424–425.

الأرستقراطية الخاملة التي كان أفلاطون يعيش فيها هي التي كانت تمارس هذا النوع من العَلاقات، أمَّا الإنسان اليوناني العادي فلا بدَّ أنه لم يكن يختلف في هذا الصدد عن إنسان اليوم.

وأخيرًا، فهناك دليل آخر لا بدَّ أن نشير إليه؛ وهو أن أفلاطون ذاته لم يتزوج مطلقًا، ولم نعرف عنه أية عَلاقة نسائية، ولم يحاول بالطبع أن يُنجب أطفالًا. وقد حاول «ليفنسون» الدفاع عن أفلاطون في هذا الصدد أيضًا، فقال إنه كان يشعر بنفسه غريبًا في مجتمعه، ولم يشأ تكوين أسرة في مجتمع يعتقد أنه يفتقر إلى الفضيلة حتى لا يفسد أطفاله بدورهم في هذا المجتمع، ويرى أنه لو كان قد عاش في مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلًا إلى تكوين الأسرة وإنجاب أطفال.[٢٩] وهذا دفاع غريب حقًّا؛ لأن مدينة أفلاطون الفاضلة قد ألغت الأسرة تمامًا، فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكوِّن فيها أسرة؟ وفضلًا عن ذلك فقد كان أفلاطون يعتقد أنه هو المُربِّي الأكبر لليونان، فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقته الخاصة؟ وكيف استطاع أن يكوِّن مدرسة كاملة متشبعة بتعاليمه في «الأكاديمية»، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه، لو جاءوا، لا بدَّ أن يفسدهم المجتمع؟

يبدو أن الاحتمال المرجح هو أن أفلاطون كان بمحض اختياره، يحمل للمرأة مشاعر غير ودية، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها في نظرته إلى الأسرة بأكملها. ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل نحو المرأة أو العكس؛ بدليل ذلك الطابَع الشاذ الذي أضفاه على هذه المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور في المواسم التي تحددها الدولة، ومع أشخاص لا شأن للفرد باختيارهم.

ومع ذلك فإن أفلاطون لم يَعدَم، في هذه الحالة بدورها، مدافعين يبررون موقفه. فشارحه المشهور «تيلور» يرى أنه لا توجد في محاورة الجمهورية شيوعية النساء بمعنى إباحة العَلاقات الحرة بين الجنسين، بل إن دوافع الجنس تخضع في هذه المحاورة لقيود أقسى بكثير من تلك التي تفرض عليها في المجتمعات المسيحية. فهو يرى في قَصْر العَلاقات بين الجنسين على مواسم خاصة تفصل بينها فترات طويلة؛ يرى في ذلك عزوفًا وزهدًا قد يكون أقسى من ذلك الذي يفرضه على نفسه الراهب الذي يأخذ على عاتقه أن يتعفف؛[٣٠] إذ إن الكبت المتقطع قد يكون أقسى من الكبت الدائم. بالمثل يرى «ديشان» أن الدافع إلى

[٢٩] Levison: In Defence of Plato, pp. 87–88.

[٣٠] Taylor: Plato, the Man and his Work, p. 278.

فكرة شيوعية النساء نوع من الزهد، لا الإباحية؛ إذ إنها، في رأي أفلاطون، هي الوسيلة الوحيدة التي تُحقق وَحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها.[٣١] وفي اعتقادي أن هذا النوع من الدفاع — ولا سيما في حالة «تيلور» — يدل على مدى الخلط الفكري الذي يقع فيه الكتاب عندما تكون نظرتهم إلى أفلاطون — من الأصل — متجهةً إلى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب. فالهدف من هذا الدفاع هو إقناع القارئ بأن اتجاهات أفلاطون في هذا الصدد كانت أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها. وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفَّة أو الأخلاقية تتحدد تبعًا لـ «عدد مرات» ممارسة الجنس، ولم يفكروا على الإطلاق في «طريقة» هذه الممارسة وما فيها من افتقار تام إلى المشاعر الإنسانية، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معًا.

وعلى أية حال، فإني أعتقد أن نفس الهدف الذي كان يرمي إليه أفلاطون من كل هذه النظم الشاذة كان هدفًا متناقضًا مع الوسائل التي اقترحت لتحقيقه. فهو يود إلغاء الأسرة الصغيرة من أجل تكوين الأسرة الكبيرة، أو على الأصح لكي تصبح الدولة كلها أسرة واحدة؛ أي إن اتجاهه الحقيقي كان ضد «الانقسام» و«التنافر» في المشاعر العائلية. أما الشعور العائلي ذاته فهو يريد الاحتفاظ به، ولكن دون تنافس أو أنانية بين الأسر بعضها وبعض. ووسيلة تحقيق هذا الهدف هي أن تمتد المشاعر العائلية بحيث تشمل الدولة كلها، أي إلغاء الحد الفاصل بين المجتمع العائلي والمجتمع المدني أو السياسي الكبير. ولكن كيف يمكن أن تظل المشاعر العائلية موجودة بعد هذا التغيير؟ وهل يظل لمشاعر الأخوة أو البنوة أو الأبوة نفس قيمتها، ونفس معناها، ونفس قوتها، إذا توزعت على نطاق الدولة بأسْرها؟ ألا يؤدى تشتتها على هذا النحو إلى ضياعها بعد جيلين أو ثلاثة؟ من المؤكد أن نقل هذه المشاعر وتوسيعها على هذا النحو لا بدَّ أن يؤديَ إلى تغيير أساسي في طبيعتها، وربما إلى اختفائها تمامًا؛ لأن الذي يُصبح «أخًا» للجميع لن يعود أخًا لأحد، وكذلك الحال بالنسبة إلى ابن الجميع أو والد الجميع. ألا يظل كثير من الناس في عصرنا الحالي يعتقدون أنهم جميعًا أبناء «آدم وحواء»، دون أن يحول ذلك بينهم وبين الاقتتال؟

الواقع أن أفلاطون ألغى نظام الأسرة، مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام. وهو قد تصور أن هذه المشاعر ستظل على ما هي عليه عندما تصبح الأسرة شاملة للدولة. فهو إذن يحتفظ بعناصر من نظام الأسرة الحالي (وهي المشاعر) ويطبقها على نظام جديد

[٣١] Deschamps: L'idée communiste chez Platon, p. 8.

كل الجِدَّة قد تختفي فيه العناصر القديمة تمامًا، أو تحل محلها عناصرُ مختلفة، بل لقد كان أفلاطون حريصًا على منع زواج المحارم؛ فهو يمنع زواج الشبَّان والشابات في فترة معينة خشيةَ أن يكونوا أُخْوةً أو أبناء. وهذا التحريم بدوره مُستمَد من نظام الأسرة الحالي ومرتبط به. وبالاختصار، فإن أفلاطون لم يستطع أن يكون متسقًا مع نفسه في دعوته إلى إلغاء نظام الأسرة، بل إنه وضع عناصر من النظام الحالي مع عناصر من نظامه المقترح جنبًا إلى جنب. وكون منهما مركبًا ينفر منه العقل والعاطفة معًا.

(٤) فكرة الملك الفيلسوف

تمثل هذه الفكرة أعتى «الموجات» الثلاث التي يعلم أفلاطون أنه يصدم بها الذهن العادي، وأبعدها عن التحقيق. ولكنها مع ذلك أخطر الأفكار التي يتضمنها عرضه لمعالم مدينته الفاضلة؛ إذ إنها هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه المدينة ذاتها بالصورة التي أرادها أفلاطون؛ ذلك لأن شرور العالم — كما أعلن أفلاطون في نصٍّ يمكن أن يُعَد قمة وتتويجًا للجزء السياسي من المحاورة، وربما للمحاورة كلها — لن تنتهي، ولن يعرف العالم استقرارًا، ما لم يصبح الفلاسفة حكامًا، أو يتحول الحكام إلى فلاسفة.

وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يحدد أي الأمرين هو الأفضل في نظره؛ أن تُعهد مقاليد الحكم إلى الفلاسفة، أو أن يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها، فإن السياق العام لتفكيره لا يدع مجالًا للشك في أنه يفضل الأمر الأول. فالحالة المُثلى هي تلك التي تعهد فيها الدولة بزمام الحكم إلى تلك الفئة العليا من أبنائها، الذين يُطلق عليهم اسم الفلاسفة. ولا جدال في أن جزءًا كبيرًا من محاورة الجمهورية قد كُرِّس لتحقيق هذا الهدف؛ إذ يعرض أفلاطون نظامًا مفصلًا للتربية، ويشتمل على مراحل متدرجة تنتهي آخر الأمر إلى أعلى المراحل، وهي الديالكتيك، الذي هو أكمل ما يتعلمه الفيلسوف. غير أن حكم الفيلسوف لا يتحقق إلا في الدولة المُثلى، التي تتهيأ فيها الظروف اللازمة لإعداد الفيلسوف أولًا، ثم لتوليه مقاليد الحكم؛[٣٢] لذلك كان لزامًا على أفلاطون أن يبحث، من الوجهة العملية، عن

[٣٢] يلاحظ وجود نوع من الدَّور المنطقي في تفكير أفلاطون في هذا الصدد؛ فالدولة المُثلى لا تقوم إلا إذا أصبح الحكم في يد الفلاسفة، والحكم لا يمكن أن يصبح في أيدي الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المُثلى، التي هي وحدها التربة الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام وإعدادهم إعدادًا سليمًا.

الحل الآخر؛ بوصفه أفضل حل بديل، فما دامت الدولة المُثلى غير متحققة، فلا مفر من البحث عن ملك يَصلح فيلسوفًا. ومن هنا كانت محاولات أفلاطون المتكررة في صقلية من أجل تحويل حاكم موجود بالفعل إلى مبادئه الفلسفية.

فمَنْ هو الملك الفيلسوف عند أفلاطون؟ لعل أول تفسير يطرأ على الذهن في صدد هذه الفكرة، هو أن أفلاطون كان يهدف منها إلى تأكيد أهمية المعرفة والعلم في تدبير شئون الحكم؛ وتبعًا لهذا التفسير، يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن ينصلح ما دام مبنيًّا على الثروة أو القوة المادية الغاشمة، وإن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذي يرتكز على العقل وعلى المعرفة. ولا شك أنه لو كان هذا هو هدف أفلاطون، فإنه يكون بذلك قد أشار إلى حقيقة خالدة ما زال لها في القرن العشرين من الضرورة ما كان لها أيام أفلاطون. فالعلم، والمعرفة، والحكمة، بأوسع معانيها — لا بمعنى الفلسفة المتخصصة فحسب — ما زالت شروطًا أساسية لكل حُكم سليم، وما أحسب أن مُضيَّ الأيام يمكن أن يغير من هذه الحقيقة شيئًا.

ولكن هل كان ما يعنيه أفلاطون من فكرة الملك الفيلسوف هو التنبيه إلى ضرورة إعطاء أهمية أساسية للعلم والمعرفة في عملية الحكم فحسب؟ الحق أن تحليل هذه الفكرة في ضوء السياق العام لتفكير أفلاطون، ولا سيما في الميدان السياسي، كفيل بإقناعنا بأنه كان يرمي إلى هدف مختلف إلى حد بعيد. صحيح أنه كان من الجهة السلبية، يحمل على حكم الثروة أو القوة المادية، بل لقد فرض على حكامه نظامًا صارمًا لا يتمتعون فيه بأية ملكية خاصة، وتكفل لهم فيه الدولة مطالبهم الضرورية مقابل قيامهم بإدارة شئونها، وهذا يعني أنه لا يريد حكامًا يرتكزون على قوة المال أو السلاح؛ وصحيح أيضًا أن الفلاسفة الملوك ليسوا حكامًا وراثيين، وإن من الممكن — نظريًّا — أن يكونوا في الأصل منتمين إلى أية طبقة اجتماعية. ومع ذلك كله فالأمر المؤكد أن الفيلسوف الملك عند أفلاطون حاكم مطلق، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ.

فالحاكم عند أفلاطون وصي على المحكومين، بل هو راعٍ لهم. والحق أن من أكثر التشبيهات تَكرارًا في محاورة الجمهورية، تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعي، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطًا، بل كانت له دلالته بالنسبة إلى نظرة أفلاطون إلى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين، فالحكم عنده مطلق، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية، بل هو يحميهم من أنفسهم؛ لأن المحكومين لو تُركوا لأنفسهم لما عرَفوا ما يفيدهم وما يضرهم، ولأوردوا أنفسهم موارد

التهلكة. فالحكم إذن توجيه وإرشاد مستمر، قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس. أما المحكومون أنفسهم فعليهم أن يطيعوا فحسب؛ إذ إنهم لا يعلمون من أمرهم شيئًا، وهم في حاجة دائمة إلى مَن يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم. وبعبارة أخرى، فليست العَلاقة بين الحاكم والمحكوم عَلاقةَ مشاركة أو تبادل، وإنما هي عَلاقةُ توجيهٍ من جانب وطاعة وامتثال من الجانب الآخر فحسب.

هذا النوع من أساليب الحكم قد يكون من الممكن تصوُّره في حالة الحكام العاديين، ولكن هل يمكن أن ينطبق على حكم الفلاسفة؟ أو بعبارة أدق، هل تتمشى هذه الطريقة في الحكم من طبيعة الفيلسوف إذا أصبح حاكمًا؟ لا بدَّ للإجابة عن هذا السؤال من أن نُذِّكر أنفسنا بطبيعة الفيلسوف كما حدَّدها أفلاطون ذاته، ثم نفكر في مدى انطباق هذه الطبيعة على الطريقة التي أراد أن يجعل الفيلسوف يدير بها شئون الدولة.

إن الفيلسوف عند أفلاطون هو قبل كل شيء مفكر باحث عن الحقيقة، وليس شخصًا «يملك الحقيقة». إنه في حالة سعي مستمر، وبحث لا ينقطع. والمثل الأعلى للفيلسوف هو سقراط، الذي كان يؤكد دائمًا أنه لا يعلم شيئًا، وأنه يستخلص الحقيقة من أذهان الآخرين. فالفيلسوف الحق ليس هو ذلك الذي يفرض آراءه على الآخرين، ويدعي أنه أعلم الجميع، أو أن نصيبه من معرفة الحقيقة يفوق نصيبهم، وإنما هو ذلك الذي يعرف كيف يشارك الآخرين في ذلك السعي الدائب الذي لا تبلغ الحقيقة إلا به.

فهل يمكن أن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكمًا بالمعنى الذي حدَّده أفلاطون للفظ الحكم؟ هل يقبل أن يكون راعيًا للقطيع، وموجهًا لأناس لا يملكون إلا أن يطيعوه؟ هل يرضى أن يُعطيَ من جانب واحد، دون أن يأخذ شيئًا من الآخرين؟ من الواضح أن صفات الحاكم وصفات الفيلسوف، كما حددها أفلاطون في كلتا الحالتين، لا تنسجمان. فالحاكم عنده لا بدَّ أن يكون دكتاتورًا، أو حاكمًا مطلقًا. على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة؛ لأن الفيلسوف بطبيعته أبعدُ الناس عن الاستبداد برأيه وفرضه على الآخرين. وفي اللحظة التي يكتسب فيها الفيلسوف هذا الطبع، أي يصبح حاكمًا مطلقًا، لا يعود فيلسوفًا بالمعنى الصحيح. وإذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفًا بمعنًى، وحاكمًا بمعنًى آخر، ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك في آنٍ واحد، وبمعنًى واحد؛ إذ إن الفيلسوف الذي يحكم حكمًا مطلقًا لا بدَّ أن يكون شخصًا متناقضًا مع نفسه.

وكما قلنا من قبل، فإن أفلاطون لم يتصور الحكم إلا على أنه حكم مطلق. فهو يوجه أعنف الحملات إلى الديمقراطية، التي تصل الحرية فيها إلى حد الفوضى، بل تكاد الحيوانات

فيها تشق عصا الطاعة على أصحابها وتسير في الطرقات بلا ضابط. وهو لا يقبل نظامًا للحكم يقوم على أساس تبادل الرأي بين الحاكم والمحكوم؛ إذ إن هذا النظام ديمقراطي؛ أي مرادف للفوضى في نظره. ولقد رأينا من قبل أن أساس العدالة عند أفلاطون هو أن يؤديَ كلٌّ وظيفته، دون أن يتدخل في عمل غيره، وأوضحنا كيف أن أفلاطون دعا إلى تأكيد هذا المعنى في أذهان الناس عن طريق أسطورة و«أكذوبة» يقال فيها للتابعين والمحكومين إنهم من معدِن أخس، أي من أصل أكثر وضاعة، حتى لا يتطلعوا إلى مَن هم أعلى منهم في السُّلم الاجتماعي. ولكن، ألا يتعارض كله مع رسالة الفيلسوف كما يحددها أفلاطون؟ أمِن اللائق بالفيلسوف أن يرى الجزء الأكبر من المجتمع وقد انحط إلى مرتبة القطيع، وحُرم من كل فرصة لممارسة التفكير في أي موضوع سوى ما يتعلق بحرفته أو مهنته المباشرة؟ وهل يقبل الفيلسوف أن يكون هو المصدر الوحيد للحكمة، وأن يكون معظم أفراد المجتمع مفتقرين إلى فرص اكتساب الحكمة؟ وهل يرضى الفيلسوف أن يقنع الناس بهذا الوضع الغريب عن طريق «أكذوبة»، وأن يفرضه عليهم بقوة السلاح؛ أي بمساعدة الحراس إذا ما بدرت منهم أية بادرة من التمرد؟

لا شك في أن النظرة النزيهة إلى الأمور تؤكد لنا أن أفلاطون لو كان متسقًا مع نفسه لدعا إلى أن يكون الحكم ديمقراطيًّا؛ ذلك أن الأسلوب الديمقراطي هو أقرب أساليب الحكم إلى طبيعة الفيلسوف، ففيه مساواة بين الأذهان، وفيه تبادل وتشاور بين شركاء يسعون إلى تحقيق غاية واحدة، وفيه تكافؤ بين الحاكم والمحكوم. وإذن فالطبيعة الفلسفية الحق، على نحو ما حددها أفلاطون، تجد في نظام الحكم الديمقراطي أفضل تعبير عنها. ولو كان لزامًا على الفيلسوف، كما عرفه أفلاطون، أن يختار نظامًا يحكم بمقتضاه، لوجب عليه أن يختار النظام الديمقراطي.

ومع ذلك، فهناك اعتبارات عملية أخرى كان من الضروري أن تصطدم بها محاولة التقريب بين الفلسفة ونظام الحكم الديمقراطي. فمن أين يكتسب الفيلسوف الفراغ الذي يُتيح له الانصراف إلى التأمل، لو كانت الديمقراطية — التي تستتبع تحرير العبيد أو تخفيف قيودهم — هي النظام السائد؟ وإذا كانت هناك مجموعتان من الناس، إحداهما تميل بحكم أوضاعها الاجتماعية إلى الديمقراطية، والأخرى إلى الأليجاركية أو الأرستقراطية، فأيهما ستكون أقدر على ممارسة التفلسف النظري؟ يبدو أن هذه الأسئلة تُعبِّر عن مأزق وقعت فيه الفلسفة اليونانية؛ فهي في روحها أكثر تمشيًا مع الديمقراطية، ولكنها من الوجهة العملية لا تزدهر إلا في داخل الطبقة الأرستقراطية. وبالفعل نجد أن العدد الأكبر من تلاميذ سقراط كانوا من هذه الطبقة؛ لأنهم هم وحدهم الذين كان لديهم

من الفراغ، ومن الأمان المادي، ما يُتيح لهم أن يستمعوا إلى المناقشات النظرية لأستاذهم، ويأخذوها مأخذ الجِد.

ولقد أدَّى تطور الأحداث إلى زيادة الهُوَّة بين الديمقراطية وبين الفلسفة اتساعًا؛ ذلك لأن الديمقراطية الأثينية أدانت سقراط بتهمة إفساد عقول الشباب؛ أي ظهور عدد كبير من الطغاة والخونة من بين تلاميذه — وهي حقيقة تاريخية مؤكدة — وكان إعدام سقراط في واقع الأمر رمزًا للتباعد التام بين الديمقراطية وبين الفكر الفلسفي النظري. ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة اليونانية عدوًّا للديمقراطية، وداعية إلى الأرستقراطية.

وبالاختصار، فإن الفيلسوف إذا شاء أن يكون حاكمًا يطبق في حُكمه مبادئ الفلسفة الحق، فلا بدَّ له أن يحكم بطريقة مخالفة لتلك التي دعا إليها أفلاطون؛ أعني طريقة الراعي الذي يُرشد القطيع ويوجِّهه، فأقرب الطرق إلى طبيعته هي طريقة الحكم الديمقراطي، حيث تكون عملية الحكم قريبةَ الشبه من عملية الحوار الديالكتيكي التي يكون فيها قوام الفلسفة. ومع ذلك فقد كانت هناك ظروف عملية وتاريخية تجعل ذلك التقارب بين الفلسفة والديمقراطية مستحيلًا. ومن هنا فقد ظلت فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون تمزقها تناقضاتها الداخلية.

(٥) الطابَع العام لتفكير أفلاطون السياسي

يضم التفكير السياسي عند أفلاطون عناصر تبدو في نظر الإنسان الحديث متناقضةً فيما بينها. فمن المستحيل إدراج مدينته الفاضلة ضمن أي تصنيف من التصنيفات المألوفة في عصرنا الحالي. ولو تأمَّلنا المقومات الرئيسية لتلك الدولة لوجدنا أن منها ما يمكن أن يوصف بأنه يتمشَّى مع أحدث الاتجاهات التقدمية؛ ففيها نوع ساذَج من التخطيط، وفيها إلغاء للملكية الخاصة بالنسبة إلى أعلى طبقات الدولة، وفيها إقلال من قيمة الثروة بالنسبة إلى قيمة العقل. ومع ذلك فإن من هذه المقومات ما يمكن أن يوصف بأنه رجعي متطرف: كالاحتفاظ بالتقسيم الطبقي وتأكيده، واحتقار العمل اليدوي، وتأكيد التفاوت الطبيعي بين البشر تحت اسم «أداء كل لوظيفته الطبيعية»، والاتجاه المحافظ، المتمسك بالتقاليد الأقدم عهدًا، وكراهية الديمقراطية والدفاع المتحمس عن الأرستقراطية. فدولة أفلاطون المُثلى إذن تتجاوز نطاق التصنيفات الحالية لأنظمة الحكم، وفيها عناصر تبدو متنافرةً إلى حدٍّ بعيد.

ولقد حاول بعض الباحثين تعليل هذا الطابَع المتنافر أو المتناقض لصورة الدولة في محاورة الجمهورية؛ فقال «ييجر» إن آراءه في هذه المحاورة تصدمنا لأنه كان يهدف إلى

تكوين دولة متقشفة، لا دولة مترفة كالدول الحالية. «فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون كان يضع في ذهنه الدولة الصحيحة العجفاء ذات العضلات، التي كانت توجد في البداية، لا الدولة السمينة الممتلئة التي أتت فيما بعد، والتي أصبحت تحتاج إلى طهاة وأطباء.»[٣٣] ومع ذلك فإن هذا الحكم يفتقر في رأينا إلى الدقة؛ إذ إن أفلاطون كان يرمي في «الجمهورية» إلى تكوين دولة كاملة، لا تلك الدولة المتقشفة التي وصف أفرادها بأنهم أشبه بكلاب الحراسة العجفاء. والدليل على ذلك أن دولته تحتاج إلى حراس، وتزدهر فيها صنعة الحرب، وهي صنعة لا تعرفها إلا الدولة المترفة؛ إذ إن الدولة المتقشفة لا تحتاج إلى حرَّاس؛ لأن أحدًا لن يريد الاستيلاء على دولة هزيلة تعيش على الكفاف. كما أنه تحدث في مدينته الفاضلة عن عدد من المهن والصناعات التي لا يمكن أن يكون لها وجود في الدولة المتقشفة.

ويقدم البعض تعليلًا آخر لطابَع الدولة الأفلاطونية هذا، فيرى «سنكلير» أن مدينة أفلاطون الفاضلة إنما هي «مثال» للمدينة؛ أي إن نظرية المُثل أو الصور تطبق على الدولة بدورها، بحيث تكون هناك «صورة» للمدينة، تصبح المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها.[٣٤] فإذا بدا لنا أحيانًا أن لغة أفلاطون في محاورة الجمهورية، غير مفهومة أو غير صالحة لحل المشكلات السياسية، فلنعلم أن ذلك راجع إلى أن مدينته «صورة» أو «مثال» يعلو على الواقع ويترفع عليه. على أن هذا التعليل بدوره يفتقر إلى الدقة؛ ذلك لأن المثال ليس «مختلفًا» عن الأفراد الذين يشاركون فيه، وليس أقل منهم في شيء، وإنما هو أكمل صورة ممكنة لهؤلاء الأفراد جميعًا. وعلى ذلك فقد كان من الواجب أن تكون دولة أفلاطون المُثلى جامعةً لكل ما في الدول الموجودة من صفات، لا أن تكون مفتقرةً إلى الكثير منها.

والأمر الذي لا شكَّ فيه أن أفلاطون قد جمع في هذه المحاورة، على نحوٍ فريد، بين المشروعات البعيدة كل البعد عن الواقع الموجود بالفعل — كإلغاء الأُسر وشيوعية المال والنساء — وبين الأوصاف التشريحية الدقيقة لظواهر موجودة بالفعل. فهو لم يكن على الإطلاق مفكرًا مثاليًّا حالمًا طَوال محاورته، وإنما كان في بعض الأحيان يغوص في أعماق الواقع إلى حدٍّ يبعث على الدهشة والإعجاب.

ولنتأمل في هذا الصدد وصفه الرائع للطاغية — وهو وصف يصلح أنموذجًا لهذا النوع من الحكام في كل عصر؛ فالطاغية في رأيه يبدأ بداية شعبية؛ إذ يختاره الشعب على

[٣٣] Jaeger: Paideia, Vol. II, p. 225.

[٣٤] Sinclair: op. cit., p. 245.

أنه نصيره وحاميه. وهو في البداية يبذل الوعود للناس، ويوزع عليهم الابتسامات والمنح. ولكنه حين يخفق في إرضاء مطالبهم، يتجه إلى إشعال الحروب واحدة تلو الأخرى «حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد» (٥٦٦). وهو يجند الشعراء لخدمة أغراضه، ويجعلهم «يطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الرخيمة المقنعة» (٥٦٨)؛ أي إن أفلاطون يؤكد حاجة الطاغية إلى تجنيد أجهزة الدعاية لخدمة أغراضه، وإن لم يكن لفظ الدعاية قد أظهر في ذلك العصر بطبيعة الحال. ويبدع أفلاطون في وصف حالة الرعب التي يعيش فيها الطاغية، وخوفه من أن ينقضَّ عبيده عليه (٥٧٧–٥٧٩). وهو يجمل الوصف بقوله إن ذلك الذي يظن نفسه أكثر الناس حرية، هو في الواقع أكثرهم عبودية: فهو مضطر إلى تملق الناس، وهو عاجز عن تحقيق أبسط رغباته، وهو يقضي حياته في خوف دائم (٥٧٩). فهل يمكن أن يقال عمن يقدم مثل هذا التحليل النابض بالحياة لحالة الطاغية أنه لم يكن يستمد أفكاره من واقع العالم السياسي، وإنما من «مثال» الدولة كما صوره له خياله فحسب؟

الواقع أن من أهم أسباب تناقض الصورة التي يرسمها أفلاطون، أنه كان يفكر في المستقبل بعقلية الماضي. فالإصلاح الذي يدعو إليه، والذي يعتقد أنه سيؤدي إلى قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية رأسًا على عقب، هو في واقع الأمر محاولة للاقتداء بالماضي البعيد. وهكذا يبدو أن أفلاطون «يجد سبيل التقدم في طريق التقهقر»، كما يقول باركر.[٣٥] فهو يدعوه إلى إزالة الشحم من الدولة المترفة. وإعادتها إلى الاقتداء بالماضي في بساطته؛ فالطب ينبغي أن يعود إلى عهوده البُدائية الأولى، والمقامات الموسيقية ينبغي أن تكون «بسيطة»، وأن تتخلى عن كل تعقيد. والنظام الشيوعي الذي يقترحه يعني العودة إلى الحالة البُدائية للمجتمع البشري — حالة شيوعية التملك — والأهم من ذلك كله، نوع الوحدة الذي كان يدعو إليه؛ ففي الديمقراطية الأثينية كان التنوع هو القاعدة السائدة، وكان من الطبيعي أن يدبَّ الشقاق داخل دولة تسمح لكل الاتجاهات بالتعبير عن ذاتها. أمَّا أفلاطون فكان يحن إلى نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة، حين كان الأفراد جميعًا يكوِّنون أسرة واحدة. ولا شك أن كل ما أدخله من تغيير في نظام الأسرة إنما كان يستهدف جعل المجتمع كله أسرة واحدة، بحيث يتصور كل فرد أن الباقين آباؤه وأمهاته وإخوته — وتلك بعينها هي وحدة الدم في المجتمعات القبلية.

[٣٥] E. Barker: Greek Political Theory, p. 266.

ولعل أوضح سمات هذه المجتمعات القبلية التي كان أفلاطون يحن إليها، هي انعدام الفردية، أي تلاشي الفرد في الكل الأكبر الذي يكوِّنه المجتمع الكامل. فهل كان أفلاطون يُنكر الفردية إلى هذا الحد؟ لا جدال في أن من الصعب — لأول وهلة — أن نُجيب عن هذا السؤال بالإيجاب؛ ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبدو في ظاهرها دفاعًا مجيدًا عن الفرد، ودعوة متحمسة إلى تأكيد القيم الفردية. ألم يفسر بعض الشرَّاح محاورة الجمهورية بأسرها — كما أوضحنا من قبل — بأنها تستهدف تربية النفس الفردية وتهذيبها؟ ألم يكن أفلاطون أبا المثالية؛ والمثالية هي المذهب الذي يرفع لواء الفردية؟ ألم يوصف أفلاطون بأنه «فيلسوف إلهي»، يدعو إلى العلو بالنفس الفردية إلى مرتبة القداسة؟ كل هذه تفسيرات شائعة لاتجاهات أفلاطون، وهي تمثل دون شكٍّ عقبات لا يسهل التغلب عليها، في وجه الرأي القائل إن فلسفة أفلاطون السياسية تدعو إلى إنكار الفردية.

ومع ذلك، فهناك شواهد أكثر يقينًا على أن أفلاطون كان يستهدف مثل هذه الغاية بالفعل؛ أي إنه كان في صميمه فيلسوفًا معاديًا للفردية، فالمبدأ الرئيسي للعدالة — وهو أداء كلٍّ لوظيفته — يعني تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد؛ إذ إنه يؤدي إلى القول بأن الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا بالقدر الذي تقتضيه الخُطة العامة المرسومة للمجتمع. صحيح أن هذا التحقيق الذاتي متوقف على ما يسميه أفلاطون ﺑ «طبيعة الفرد»، بحيث إن الفرد ذا الطبيعة المتعددة الجوانب يستطيع أن يحقق ذاته بقدر تعدُّد جوانب طبيعته. ومع ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون من الممكن في كل الأحوال الاهتداء إلى الحدود الحقيقية لما يُسمى بالطبيعة الفردية؛ إذ إن هذه الطبيعة قد تكون محدودة الجوانب أو ضيقة النطاق نتيجةً لظروف اجتماعية أو عوامل مكتسبة، لا نتيجة لتركيب متأصل فيها. وفي هذه الحالة يكون المعنى الحقيقي للمبدأ الأفلاطوني هو أن يؤديَ كلُّ فرد الدَّور الذي يلائم الوضع المحدد له في المجتمع.

ومما له دلالته أن ييجر ذاته، وهو أول المدافعين عن الفكرة القائلة إن كل الآراء الفلسفية التي عرضها أفلاطون في محاورة الجمهورية تهدف إلى تنمية النفس الفردية، يعترف بأن الطبقة الحاكمة عنده تتنازل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية في سبيل تحقيق مصالح الدولة. فهو يرى أن التنظيم الذي وضعه أفلاطون «يؤدي إلى القضاء على آخر بقايا الفردية، أعني ذلك الحق الذي لم تجرؤ دولة أخرى على المساس به، وهو حق الفرد في جسمه؛ ذلك لأن أفلاطون عندما يصف في سياق آخر حالة الحراس الذين عَدِموا الملكية بقوله إنهم بالفعل لا يملكون إلَّا أجسامَهم، فقد كان في ذلك مبالغًا، وذلك إذا

نظرنا إلى الأمر في ضوء عَلاقة الزوج بالزوجة. وكل ما يمكن أن يكون قد قصده هو أنهم «يملكون» أجسامهم، لا أنهم يستطيعون استخدامها بحرية.»[٣٦] فإذا كان هذا هو البرنامج الذي وضعه أفلاطون لأعلى الطبقات عنده — أعني تلك التي يتجه نظامه التعليمي بأسره إلى تكوينها، بل لا يستهدف إلا إياها — فكيف أمكن لييجر نفسه أن يحدد هدف محاورة الجمهورية بأنه تربية النفس الفردية؟ أو بعبارة أخرى، كيف يمكن عقلًا أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج الذي يهدف إلى تنمية شخصية الفرد، هي القضاء التام على كل النوازع الفردية في هذه الشخصية؟ من الواضح أن في هذا تناقضًا يبلغ من الشدة حدًّا يعجب معه المرء لوقوع مؤرخ فلسفة كبير مثل «ييجر» فيه.

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسة كانت مضادةً تمامًا للنزعة الفردية، هو دعوته الصريحة إلى ترك الضعفاء والمرضى يموتون، بل إلى قتلهم إذا اقتضى الأمر. فهو يقول — بلهجة لا يستطيع أي مفكر فاشي أن يجاريَها في قسوتها — إن من الواجب أن «يُعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة، أمَّا مَن عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتلَّ جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجَّت نفوسهم وانحرفت طبائعهم» (٤١٠). ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن حق الحياة — وهو أول الحقوق وأبسطها — ليس حقًّا طبيعيًّا للفرد، وإنما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليمًا وصالحًا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيه فحسب.

ومن جهة أخرى، فلا جدال في أن نقد أفلاطون للديمقراطية، وتحامله الشديد عليها، يدل على نزوع قوي إلى ما يُطلق عليه في المصطلح السياسي الحديث اسم الفاشية. فالجماهير في رأيه في حاجة دائمة إلى من يوجهها ويرشدها، وهي «قطيع» لا بدَّ له من راعٍ، وتفتقر إلى الذكاء أو التجربة التي تتيح لها إدراك مصالحها الخاصة ذاتها. والمساواة في الديمقراطية شرٌّ مؤكد، وكذلك الحال في الحرية، التي تصل فيها إلى حد أن يتساوى العبيد بأسيادهم، وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها في الطرقات دون ضابط. وفي الديمقراطية تترك الفنون حرة، ويكون للشعراء مطلق الحرية في أن يقولوا ما يشاءون، بالأسلوب الذي يفضلون، وهي كلها في نظر أفلاطون مظاهر للجموح والفوضى ينبغي التخلُّص منها في المدينة المُثلى.

---

[٣٦] Paideia, Vol. II, p. 248.

ولا شكَّ في أنه، إذا صح أن مذهب أفلاطون السياسي يستحق اسم الفاشية بناء على الأسباب السابقة، فمن الواجب أن نذكر أن هذا الوصف لا ينطبق عليه بكل عناصره. فمن الإنصاف لأفلاطون أن نقول إن تفكيره لم يكن يتصف بعنصر أساسي من عناصر الفاشية، ألا وهو الغوغائية أو الديماجوجية؛ أي استغلال غرائز الجماهير وانفعالاتها السطحية من أجل تحقيق أهداف الحاكم. فهو بالفعل يدعو إلى أرستقراطية العقل والحكمة والفكر، وهي عناصر تتنكر لها الفاشية ولا تقيم لها وزنًا. أما العنصر الذي يستحق أفلاطون بالفعل أن يُسمى من أجله فاشيًّا، فهو فُقدانه الثقةَ في الإنسان العادي، واعتقاده الراسخ بأن هذا الإنسان لو تُرك وشأنه لضلَّ الطريق، وبأنه في حاجة دائمًا إلى توجيه من حاكم مطلق أعقل منه وأحكم. هذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الإنسان العادي ربما كان أهم العناصر المميزة لكل مذهب فاشي، وعلى الرغم من أن هذه الوصاية عند أفلاطون هي وصاية العقلاء والحكماء، وليست وصاية الديماجوجيين أو من يستغلون الدِّعاية الرخيصة في تخدير حواس الجماهير، فإن آراءه السياسية تظل مع ذلك تستحق اسم الفاشية.

وأخيرًا، فقد وصف أحد الكتاب مدينة أفلاطون الفاضلة بأسلوب ساخر، ينطوي مع ذلك على قدر غير قليل من الحقيقة، فقال: «إن جمهورية أفلاطون تتألف من موظفين ومحاربين وصُناع وحرفيين وعبيد وإناث، ولكنها لا تتألف من بشر. فكل فرد مسمار أو عجلة ذات شكل معين في آلة الدولة، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية، فليست له أهمية في أي شيء آخر. وهو ليس ابنًا ولا أخًا ولا زوجًا ولا أبًا ولا صديقًا ولا حبيبًا. وهو يؤخذ من صدر أمه عند مولده، ويوضع في دار للطفولة ... ويُربَّى بنفس الطريقة التي يُربَّى بها الأطفال الآخرون في سِنه. وما إن يستطيع التذكر والوعي بذاته، حتى يشعر بأنه ملك للدولة، ولا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا العالم. وعندما يكبر، تُعطى له وظيفة محددة، ويصبح محاربًا، كما تصبح التمرينات العسكرية مُهمَّته وملهاته الرئيسية ... وعندما تنبت لحيته وتقوى رجولته، يفحصه خبير خاص، ويُقدم عنه تقريرًا، ثم يأتى إليه بفتاة يعتقد أنها تليق بأن تصبح رفيقةً لهذا الشاب. وتنشأ الذرية على النحو الذي يفيد المجتمع، وتعامل بنفس الطريقة التي عومل بها الأبوان.»[٣٧]

[٣٧] Dimitry Pisarev: “Plato’s Idealism” in: “Selected Philosophical, Social and Political Essays,” Moscow, 1958, pp. 68–69.

صورة رهيبة هذه ولا شك، ومع ذلك فقد تَغنَّى بها الكُتاب، ومجَّدها المفكرون، وأشادوا بمبدعها ووصفوه بالفيلسوف الإلهي. ولست أدري أكان ذلك نفاقًا منهم، أم تحيزًا لجانب معين إلى الحد الذي يُعمي البصيرة عن كل الجوانب الأخرى؟ قد يكون في الأمر قدر من هذا وقدر من ذاك، ولكن الأهم من ذلك كله هو أنَّ تضارُب التفسيرات دليل على عظمة العمل الذي يُفسَّر. ومن المؤكد أن جمهورية أفلاطون تقدم إلينا مثلًا آخر للعمل الفلسفي الرابع الذي يجد فيه كل قارئ ما يريد. وإذا كان ما وجدناه في مبادئها السياسية شيئًا يدعو إلى النفور، فلنعترف مع ذلك بأنها علم عظيم، بدليل أنها على الرغم من كل عناصرها المنفرة هذه، استطاعت أن تكون جزءًا لا يتجزأ من تراث الفكر الغربي، وربما الإنساني، بل كانت من المؤلفات الفردية القليلة التي أسهمت في تشكيل ذلك التراث وصبغته المميزة.

المذهب الأخلاقي

(١) دلالة فكرة «الانسجام»

يجوز للمرء أن ينظر إلى محاورة الجمهورية — من زاوية معينة — على أنها محاورة أخلاقية فحسب. فمن الباحثين مَن يؤكدون أن الآراء التي تضمنتها المحاورة حول نظام الدولة ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي أنموذج مكبر للمجال الفردي؛ أي إن السياسة مجرد مثل يوضح ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق. وقد عرضنا من قبل لهذا الرأي وأوضحنا الأسباب التي تدعونا إلى عدم الاقتناع به. وعلى أية حال فقد كان من الممكن أن تناقش جميع الموضوعات التي أدرجناها من قبل تحت باب السياسة، ضمن موضوع الأخلاق، لو كنا ممن يؤمنون بأن الأبحاث السياسية عند أفلاطون وسيلة لا غاية. ولعل أبرز هذه الموضوعات، موضوع العدالة. ففكرة العدالة تبدو منتمية إلى مجال الأخلاق بقدر ما تنتمي إلى مجال السياسة. وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن «الفضائل» الرئيسية الأربع. ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة في مجال السياسة أولًا لاعتقادنا بأن النغمة السياسية هي الغالبة على تفكير أفلاطون في هذا الموضوع، وبأن آراءه الأخلاقية في العدالة قد تكون متأثرة — بطريقة لا شعورية على الأقل — بمواقفه السياسية.

وعلى أية حال، فمن الممكن اتخاذ رأي أفلاطون في العدالة — على المستوى الفردي — نقطة بداية لبحث مذهبه الأخلاقي. عندئذٍ سنجده يطبق على الفرد نفس المبدأ الذي طبَّقه على الدولة. وهو مبدأ أداء كلٍّ لوظيفته الطبيعية. فالفرد — كالدولة — ليس وحدة متجانسة، وإنما هو مركب معقَّد ينطوي على «أجزاء» مثلما تنطوي الدولة على طبقات. وهو يحرص على الفصل بين أجزاء النفس مثلما يحرص على الفصل بين طبقات الدولة. فهو يبرهن في الكتاب الرابع (٤٣٩–٤٤١) على أن النفس كثرة لا وحدة، وعلى أن لهذه

النفس ثلاث مبادئ ينفصل كل منها عن الآخر. ولا شك أن هذه النظرة تؤدي إلى تفتيت وحدة النفس وفُقدان تكاملها. وبالفعل كان من نتيجة سيادة هذا الاتجاه التجزيئي طويلًا في تاريخ الفكر الفلسفي أن وقع الباحثون في علوم الإنسان — ولا سيما علم النفس — في أخطاء عديدة، لم ينتبهوا إليها إلا منذ عهد قريب؛ إذ إن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظلَّ سائدًا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، بل إن هذه العلوم ما زالت حتى اليوم تعاني من آثار الاتجاه الانفصالي في دراسة الإنسان، وتُبذَل أضخم الجهود من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة إلى النفس البشرية.

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيئي تأثيره الواضح في الأخلاق، حيث نظر إلى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الإنسان، وإلى العقل على أنه هو وحده الحاكم، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها. مثل هذا التفتيت للشخصية الإنسانية انعكس على الأخلاق التقليدية بأسْرها، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثارًا لهذا الافتقار إلى التكامل الأخلاقي في الإنسان، نتيجةً لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الإنسانية تتألف من قوًى وملكات متعارضة، يسير كل منها في اتجاه مخالف لاتجاهات الأخريات.

ولقد كان من الطبيعي أن يحاول أفلاطون عبور هذه الهوة التي استحدثها بين أجزاء النفس الثلاثة، وكانت وسيلته إلى ذلك هي فكرة «الانسجام». ومع ذلك فقد كان الانسجام الذي يدعو إليه أفلاطون بين أجزاء النفس انسجامًا بين عناصرَ متنافرة، لا يتم إلا بنوع من القوة والإرغام، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التي ينبغي أن تكون لها الغلبة، تستعين بالقوة الغضبية — أي مبدأ الاندفاع والنشاط والتحمس في الإنسان — من أجل إخضاع القوة الشهوية وقهر رغباتها، مثلما يستعين حكام الدولة من الفلاسفة بالجند — أو الحراس — في إخضاع عامة الشعب وإرغامها على التزام حدودها.

والواقع أن فكرة الانسجام — من حيث هي أساس هام من أسس المذهب الأخلاقي عند أفلاطون — فكرة غامضة إلى حدٍّ بعيد، ويبدو أن أفلاطون ذاته لم يبذل جهدًا كبيرًا من أجل تبديد هذا الغموض، بل إن كتاباته في هذا الصدد تنطوي على مواقف معقدة مختلطة. فهو لم يوضح أبدًا إن كان ما يعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متآلفة، أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى. في الحالتَين يمكن أن يكون هناك انسجام، ولكن شتان ما بين الموقفَين! إن الانسجام في الحالة الأولى هو اعتراف بطبيعة الإنسان في عناصرها الكاملة، وبأن الشخصية الإنسانية لا تكتمل إلا إذا حققت كل هذه العناصر معًا، دون أن يطغى واحد منها على الآخر. وفي هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيرًا عن حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية؛ أي إنها تكون

اعترافًا صحيحًا بجميع عناصر طبيعة الإنسان. أما في الحالة الثانية فإنها تكون تعبيرًا عن اتجاه إلى الزهد، وإلى كبت عناصر معينة من الطبيعة البشرية في سبيل إعلاء عناصر أخرى؛ ويتمثل الانسجام في هذه الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة، أي في إعطاء كل منها القدر الذي تستحقه من الاهتمام.

ولقد كان هذا الازدواج واضحًا كل الوضوح في كتابات أفلاطون، فمن الملاحظ أولًا أن الاتجاه إلى الزهد لا يحتاج لديه إلى دليل. فما أظن أن أحدًا قد دعا إلى الزهد بنفس القوة التي دعا إليها أفلاطون، عندما قال في محاورة فيدون إن «الجسم مقبرة النفس». ولا تخلو محاورة الجمهورية بدورها من هذه النغمة الزاهدة الواضحة، التي تبلغ قمتها في عبارة يقولها قرب نهاية المحاورة: «إن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتمامًا» (٦٠٤). ولنضف إلى ذلك بطبيعة الحال تلك القرائن غير المباشرة على الاتجاه إلى الزهد، مثل إعلاء المعقولات فوق المحسوسات واحتقار العالَم المادي، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس إلى كل معرفة ترتبط أدنى ارتباط بعالم الأشياء. هذا العنصر الزاهد هو العنصر الفيثاغوري في تفكير أفلاطون، وهو بالتالي عنصر مستمد — على الأرجح — من تأثره بتلك العقائد الشرقية القديمة التي لخصتها الفيثاغورية وزرعتها في تربية كانت في البَدء غير صالحة لها، وهي البيئة اليونانية. ولسنا في حاجة إلى الإفاضة في الحديث عن الاتجاه الزاهد عند أفلاطون؛ إذ إن هذا الاتجاه هو على الأرجح، العامل الأكبر في دوام شهرة أفلاطون في العالم الغربي، وفي تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث المسيحي الذي كان بدوره زاهدًا، والذي ينبع بدوره من أصول شرقية قريبة الشبه بتلك التي استمد منها المذهب الفيثاغوري تعاليمه.

على أن الأمر الذي ينبغي أن نتنبه إليه، هو أن هذا الزهد لم يكن هو العنصر الأخلاقي الوحيد في تفكير أفلاطون، بل كان يوازيه عنصر آخر يكاد يكون من الصعب تصوره وهو يقف مع العنصر الزاهد جنبًا إلى جنب. ففي الأخلاق الأفلاطونية اتجاه واضح إلى عدم إغفال المتع الدنيوية. بل إن الصورة المُثلى التي يرسُمها لحياة أرفع فئات الناس كما ينبغي أن تكون، هي صورة أناس لا يزهدون على الإطلاق في المتع الجسمية، وكل ما في الأمر أنهم ينظمونها لمصلحة الدولة. ومن الجائز أن هذا النوع من تنظيم الحياة الجسمية بحيث تلائم أغراضًا أعلى وأشمل، هو المقصود بإخضاع القوة الشهوية للقوة العاقلة. ومع ذلك فالذي يهمنا في الأمر هو أن ذلك الذي وصف الجسم بأنه «مقبرة للنفس» وأكد أن الحياة الأرضية رحلة عابرة، كلما كانت قصيرة كان ذلك أفضل، وهو ذاته الذي دعا إلى

أن تنظم الدولة احتفالات تجمع فيها بين الشبان والشابات من الحراس في مواسم معينة، وإلى مكافأة المحارب الشجاع بمزيد من فرص الاتصال الجنسي، حتى يكون في ذلك حافز له على إبدائه المزيد من الشجاعة في القتال (٤٦٨).

والواقع أن الجو العام الذي ترسُمه محاورة مثل «الجمهورية» — وكذلك مثل «المأدبة» على وجه الخصوص — أبعد ما يكون عن ذلك الزهد القاتم الذي يوحي به احتقار أفلاطون، على المستوى النظري، لكل ما له صلة بعالم الأجسام المحسوسة. فالبيئة التي ترسُمها المحاورة هي بيئة مجموعة من الشبَّان المترفين، الذي توافر لهم من الفراغ ما يسمح لهم بأن يكرسوا وقتهم لمتابعة مناقشات سقراط. وفي خلال المحاورة تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعًا جسمية بطريقة «متميزة» عن تلك التي كان يمارسها بها العامة من الناس؛ أعني أن «الجنسية المثلية» كانت متفشيةً بينهم، وعلى أن أفلاطون كان ينظر إلى أمثال هذه المتع على أنها مشروعة، بل يشجع عليها ويستحسنها، في الوقت الذي أدانتها فيه المذاهب الأخلاقية المثالية. حتى تلك التي لم تكن تتميز باتجاه واضح إلى الزهد وبالاختصار، فهناك اتجاه أقوى إلى الاعتراف بمطالب الجسم، مع إخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الصارمة التي تحياها أرفع الطبقات في مدينته الفاضلة.

وإذن، ففي محاورة الجمهورية، وفي غيرها من محاورات أفلاطون، تتخذ فكرة الانسجام — بوصفها واحدًا من المفاهيم الأساسية في الأخلاق — طابعًا مزدوِجًا؛ فهي من جهةٍ انسجامُ الطاعة والخضوع، أي طاعة القوى الدنيا في الإنسان لتوجيهات القوى العليا وخضوعها لأوامرها، وهي من جهة أخرى انسجام التكامل، أي تحقيق القوى المختلفة في النفس الإنسانية على أكمل نحو ممكن، مع محاولة الوصول إلى التأليف بينها. وبذلك تنطوي الأخلاق الأفلاطونية على معاني الكبت ومعاني الانطلاق في آنٍ واحد، وإن كان المعنى الأول هو الذي كُتب له البقاء فيما بعد، وذلك لسببين: أولهما أن البيئة اللاحقة التي عاشت فيها الأفلاطونية كانت بيئةً زاهدة، وثانيهما أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية كان مؤديًا إلى ترجيح جانب الزهد، واحتقار العالم المحسوس.

ما هو «الخير»؟

من المعترف به أن أفلاطون كان أعظم المدافعين، في العالم القديم، عن فكرة موضوعية القيم، أي عن الرأي القائل إن أحكام الناس عما هو خير أو شر، وصواب أو خطأ، وجميل

أو قبيح، ينبغي ألا تخضع لمقاييس متغيرة مثل أذواقهم الفردية أو تجاربهم الذاتية أو آرائهم الشخصية، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التي تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل، لا يخضع للتغير أو التطور، ولا يعترف بالكثرة أو الاختلاف. ولعل الأمر الذي حال بين أفلاطون وبين وضع مذهب أخلاقي مطلق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، مثل مذهب «كانْت» في العصر الحديث، هو أن أفلاطون كان متأثرًا بذلك الاتجاه العام في الأخلاق اليونانية إلى تأكيد فكرة «السعادة» بوصفها غايةً لسلوك الإنسان، وإلى تجاهل فكرة «الواجب» بوصفها قطبًا آخر يمكن أن تنجذب إليه أفعال البشر. ومع ذلك، فعلى الرغم من أن الأخلاق عند أفلاطون كانت بدورها أخلاقًا غائيَّة، شأنها شأن كل أخلاق يونانية، فإن بوادر الأخلاق المطلقة تظهر لديه من آنٍ لآخر. ففي مطلع الكتاب الثاني من الجمهورية مثلًا، نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى أشياء تُطلب لذاتها، بغض النظر عن نتائجها، وأخرى تُطلب لذاتها ولنتائجها معًا، وثالثة تطلب لنتائجها فقط (٣٥٧). ولو كان مثل هذا التقسيم قد عرض على فيلسوف مثل «كانْت» لجعل الفئة الأولى هي الأرفع؛ إذ إن فلسفته قد استبعدت فكرة الغائية إلى حد عدم إدخال النتائج في الحسبان عند تقويم أي سلوك أخلاقي. أما أفلاطون فقد اقترب إلى حدٍّ ما من هذا الرأي، حين فضَّل الفئة الأولى على الثالثة، ولكنه مع ذلك كان متمشيًا مع الاتجاه العام للتفكير الأخلاقي اليوناني، فجعل الفئة الثانية أرفع الجميع.

وعلى أية حال فقد كان أفلاطون، كما قلنا، حامل لواء النظرة المطلقة إلى القيم في العالم القديم. وكان أبلغ تعبير عن اتجاهه إلى صبغ القيم بالصبغة المطلقة، هو توحيده بين الخير — أي الرمز الأعلى للقيم — وبين الألوهية، وجعله إياه مبدأ أسمى للكون. ولقد كان أفلاطون في هذا الصدد أكثرَ اتساقًا مع نفسه من كثير من المذاهب اللاهوتية التالية، وذلك حين أكد أن الصفة الوحيدة للألوهية هي الخير، وأن الألوهية لا يمكن أن تكون عِلَّةً للشر. «ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علَّة كل شيء، وإنما هو علَّة الأشياء الخيرة، لا الشريرة … (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس؛ إذ إن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره» (٣٧٩). وقد يكون من التقصير — من وجهة النظر اللاهوتية الخالصة — أن يقول أفلاطون بألوهية محدودة القدرة، تستطيع أن تكون عِلَّة للخير ولا تستطيع أن تكون علَّة للشر، ولكن من المؤكد أن هذه الطريقة في التفكير أكثرُ منطقية — من وجهة النظر الأخلاقية — من طريقة التفكير الأخرى التي تجعل المبدأ الكوني علةً للخير والشر معًا، وتصر في الوقت ذاته على جعله القيمة العليا في الكون.

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الشرَّاح في تحديد ماهية ذلك «الخير» الذي جعله أفلاطون قمة لمذهبه الأخلاقي والميتافيزيقي في آنٍ واحد. فهل هو القيمة العليا فحسب، أم أنه المبدأ الميتافيزيقي الأعلى؟ وهل الخير «خالق» بالمعنى الحرفي أم بالمعنى المجازي؟ وهل يمكن المُضيُّ إلى النهاية في تشبيه عَلاقة الخير بالكون بعَلاقة الشمس بعالَمنا الأرضي (وهو التشبيه المشهور في «أسطورة الكهف»)، فنقول إنه لا يزيد من وضوح رؤيتنا للأشياء فحسب، وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضًا، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما في العالم الأرضي؟ إن أوصاف الخير، في الكتاب السادس من «الجمهورية» تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونيًّا، إلى جانب كونه قيمة، ونظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم، لا الأخلاق فحسب (٥٠٩). ومع ذلك فإننا نصادف هنا نفس المشكلة التي نصادفها إزاء فكرة المُثُل الأفلاطونية بوجهٍ عام. فسوف نجد على الدوام شرَّاحًا يأخذون أوصاف أفلاطون بمعناها الميتافيزيقي الحرفي، وشرَّاحًا آخرين يحاولون أن يُضفوا عليها صبغةً أقربَ إلى ذهن الإنسان الحديث، ويرون فيها تعبيرًا رمزيًّا عن حقائقَ ما زلنا نقول بها إلى اليوم.

وعلى هذا الأساس الأخير، يكون من الممكن أن يُفهَم حديث أفلاطون عن «الخير»، وعلوه على كل أنواع الخير الجزئية التي يسعى إليها الإنسان في هذا العالم، على أنه تأكيد الموضوعية الخير وعلوه على المقاييس الفردية الجزئية فحسب. فحين يؤكد أفلاطون أن المرء يعجز عن فهم الطبيعة الحقة للفضائل ما لم يعرف «الخير»، وأن عَلاقة الفضائل بالخير هي التي تُضفي عليها قيمتها، وتجعلها فضائل بالمعنى الصحيح — فمن الممكن أن يعني ذلك، بلغتنا الفلسفية الحديثة، أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة أمثلة جزئية للسلوك الأخلاقي، أو من استقراء للفضائل كما تمارس بالفعل، بل ينبغي أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل، بحيث تكون نقطة البداية في أية دراسة علمية للأخلاق هي تحديد هذه الغاية القصوى. صحيح أن عامة الناس يكتفون في سلوكهم بالرأي الشائع عما هو خير وشر؛ أي إنهم يقتصرون على رؤية الأمثلة الجزئية للفضيلة، ولا يمتدُّون بأنظارهم إلى المبدأ العام الكامن من ورائها، ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم الخير من خلال ما يفضله الناس بالفعل، بل هو يبحث في كل شيء عن علَّته، وعن الأسباب التي تجعله على ما هو عليه. وعندئذٍ يكون لزامًا عليه أن ينتقل من كل خير جزئي إلى «صورة الخير»، لكي تكون معرفته بالأخلاق مبنيةً على «العلم» بمعناه الصحيح، لا على الظن أو التجربة أو الممارسة وحدها.

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة، كاللذة والشرف والتكريم والمال، ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها — وهو مبدأ عقلي يعلو على كل الأمثلة الجزئية للخير. وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته. وبعبارة أخرى، فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق، في صورتها النهائية، ينبغي أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساسًا من مثل أعلى نهائي، تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها. ولا جدال في أن مبدأ كهذا لا يفهم إلا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية. ومن هنا كان تأييد أفلاطون لصعوبة هذا التحول من عالم الجزئيات إلى عالم المبدأ الواحد، واستحالة معاينة «شمس العقل» دفعة واحدة، وضرورة الانتقال نحو النور تدريجًا، بعد مران شاق وتدريب طويل، يستغرق كل المراحل التعليمية التي عرض أفلاطون تفاصيلها في محاورة الجمهورية.

ومع ذلك، فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفي، ولا سيما في الجزء الأخير من الكتاب السادس، لكان هذا التفسير غير كافٍ. فالخير يبدو عندئذٍ مبدأً أنطولوجيًّا خالقًا، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عُليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعًا عقليًّا أو علميًّا، وتتجاوز بفضلها مجال الشعور الذاتي أو التفضيل الشخصي. وهو يبدو، بعبارة أخرى، مبدأ ينتمي إلى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي إلى مجال الأخلاق. على أن إبداء رأيٍ نهائيٍّ في هذا الموضوع يتوقف — كما أشرنا من قبل — على التفسير الذي يقول به المرء لنظرية المثُل في صورتها العامة؛ أعني: هل تفهم المثل بمعناها الحرفي، من حيث هي موجودات لها عالمها الخاص، أم بالمعنى المجازي، من حيث إن استقلالها هذا تعبير متطرف عن استقلال المبادئ العقلية عن الجزئيات التي تتجسد هذه المبادئ فيها.

وليس هذا هو موضع البحث في هذه المشكلة الميتافيزيقية، بل يكفينا الآن أن نشير إلى مسألة نعتقد أن من الواجب التنبيه إليها في هذا الصدد؛ فحين يصبح الخير مبدأ أنطولوجيًّا، يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير. وفكرة الضرورة هذه — حتى ولو كانت ضرورة تحقيق الخير — تتنافى مع حرية الإرادة البشرية؛ إذ لو كان في العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير، فلن يكون للإرادة عندئذٍ دورٌ في توجيه الإنسان إلى اتباع الخير ومقاومة الشر، ما دام المبدأ الكوني هو الذي يتكفل بتحقيق هذه الغاية. ومع ذلك فقد تضمنت محاورة الجمهورية دفاعًا رائعًا عن الحرية الإنسانية، ونفيًا قاطعًا لتدخل الضرورة الكونية في أمور البشر. وما أظن أن أحدًا قد أكد حرية إرادة

الإنسان بالقوة التي أكدها قائل هذه الكلمات: «أما الفضيلة فلا تعرف سيدًا؛ فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على مَن يختار، أما السماء فلا لوم عليها» (٦١٧). ولو تأملنا موقع هذه الكلمات الحاسم في نهاية محاورة الجمهورية، والإطار الأسطوري الضخم الذي أحاطها به أفلاطون — وهو إطار لم يكن يهدف آخر الأمر إلا إلى تأكيد فكرة حرية الفرد في اختيار مصيره، وضرورة إبداء قدر من الاهتمام بالدراسة التي تُعيننا على القيام بهذا الاختيار يفوق اهتمامنا بدراسة أي موضوع آخر — لو تأملنا ذلك كله، لجازَ لنا أن نقول: إن أفلاطون قد تعمَّد أن يجعل من فكرة حرية الإرادة البشرية نهايةً حاسمة لمحاورته الكبرى، وأن يقدم إلينا وصيته الفكرية في هذه الكلمات الحافلة بالمعنى، التي لا تقلُّ عمقًا في عصرنا الحالي عما كانت عليه في عصر أفلاطون، والتي يدهش المرء بالفعل إذ يجد أحدث الفلسفات تتجه إلى المناداة بها: «اللوم إنما يقع على من يختار. أما السماء فلا لوم عليها.»

لقد توج أفلاطون مذهبه الأخلاقي — في لمحة رائعة — بالفكرة القائلة إن الإنسان صانع مصيره. وصاحب هذه الفكرة ليس في حاجة إلى القول بمبدأ كوني يفرض الخير على مجرى الأحداث. ومع ذلك، فمن سخرية الأقدار أن أفلاطون لم يتوسع في فكرته هذه عن حرية الإنسان في اختيار مصيره، وإنما قدَّمها إلينا في صورة خاطفة وسط أسطورة أخروية، على حين أن أفكاره الأخرى عن المكانة الأنطولوجية لمثال الخير قد شغلت صفحات طويلة من محاوراته، ولكن ما كان في استطاعة فيلسوف قديم، عاش في عصر أفلاطون وظروفه، أن يقلب الآية، ويغلِّب حرية الإرادة الإنسانية على الضرورة الكونية العاقلة، ويكفي أفلاطون فخرًا أن الفكرة لمحت في محاوراته كشهاب بارق، أما اتخاذ هذه الفكرة شعارًا للحياة، فهو أمر ما زال الإنسان الحديث ذاته يناضل من أجل تحقيقه.

التربية ومراحل المعرفة

(١) التربية للحراس فقط

على الرغم من أهمية البحث في التربية بالنسبة إلى سائر الأبحاث التي عالجتها محاورة الجمهورية — مما دفع كثيرًا من الشرَّاح إلى جعلها موضوعًا رئيسيًّا للمحاورة — فمن الواجب أن ننبه منذ البداية إلى أن أفلاطون لا يقدم إلينا في هذه المحاورة نظريةً شاملةً في التربية، بل يقدم إلينا منهاجًا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب. والفارق بين الحالتين كبير؛ إذ إن المُثل التربوية العليا التي تهدف إلى تنوير المواطن بوجهٍ عامٍّ لا بدَّ أن تختلف عن تلك التي تهدف إلى تثقيف صفوة مختارة منهم: فالأولى ديمقراطية شاملة، والثانية أرستقراطية انتقائية. ولا شكَّ أن كتابات أفلاطون تفتقر إلى نظرية متعلقة بالنوع الأول من التربية، ولكنها تُبدي اهتمامًا بالغًا بالنوع الثاني.

ولو حاولنا أن نستنتج رأي أفلاطون في طريق التكوين الذهني لعامة الناس، لاتضح لنا أنه لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة إليهم، بل إن المبدأ السائد في تنشئة عامة الناس، أو الطبقة الثالثة، هو مبدأ التخصص الدقيق؛ فالنجار ينبغي أن يظل نجارًا فقط، والتاجر تاجرًا، وهكذا الأمر في كل المهن الأخرى. وأية محاولة للخروج عن نطاق التخصص تؤدي إلى بعث الاضطراب في المجتمع، أما إذا كانت هذه المحاولة تهدف إلى تجاوز الفرد لطبقته الاجتماعية وتطلعه إلى أعمال طبقة تعلو عليه، فعندئذٍ يختل نظام الدولة أشد الاختلال. ولا جدال في أن هذا المبدأ يخالف الأسس التربوية الحديثة مخالفةً صريحة، فعلى الرغم من أن حياتنا الحديثة أعقدُ كثيرًا مما كانت عليه الحياة في عصر أفلاطون، مما يستتبع أن يكون مبدأ التخصص ألزم لعصرنا الحالي من أي عصر سابق، فإن اتجاهاتنا الحديثة في التربية تحبذ تكوين إنسان متكامل، ذي نشاط متنوع، إلى جانب

النشاط الرئيسي في العمل الذي يتخصص فيه، أمَّا أفلاطون فيريد أن يكون «النجار نجارًا» فحسب، أي يعيش ويفكر ويأكل ويشرب بوصفه نجارًا، دون أية محاولة لتحقيق أي نوع من التكامل في حياته.

وعلى أية حال، فليس لنا أن نلوم أفلاطون على آرائه في تكوين أفراد الطبقة الثالثة؛ لأن هذه الطبقة لم تكن موضوعًا لاهتمامه على الإطلاق، وإنما كان مدارُ بحثِه هو كيفية تكوين الطبقتَين الرفيعتَين، أو طبقة الحراس بفئتَيها من الجنود والحكام. فالُمثل العليا للتربية عنده كانت محدودةً في نطاق تطبيقها، ولم يكن يُقصد منها أن تسريَ إلا على أولئك الذين سيكون منهم جيش الدولة أو حكامها.

ولا بدَّ لنا أن نُنبِّه في البداية إلى أن اهتمام أفلاطون المفرط بطبقة الحراس، واعتقاده بأن الدولة ينبغي أن تركز جهودها في تكوين شخصيات أفراد هذه الطبقة تكوينًا سليمًا، يتناقض مع مبادئ أخرى عبَّر عنها في كتاباته تعبيرًا صريحًا. فهو عندما يعرض رأيه في منشأ الدولة يتحدث عن نوعين من الدول يظهران في مرحلتَين متعاقبتَين: مرحلة الدولة البسيطة الصحيحة، حيث لا توجد إلا المهن الأساسية الضرورية التي تحقق الحاجات الحيوية للإنسان فحسب (٣٧٢)، ثم مرحلة الدولة الُمترفة التي يصفها بأنها مريضة أو معتلَّة، والتي تتعقد فيها المهن والوظائف إلى ما يتجاوز الحاجات الضرورية. والدولة الثانية وحدها هي التي تنشأ فيها أطماع تؤدي إلى إثارة المنازعات ونشوب الحروب، التي يقدم لها أفلاطون تفسيرًا اقتصاديًّا يدعو إلى الإعجاب؛ إذ «تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها، أضيق وأقل من أن تكفيهم ... وعندئذٍ، ألا نُضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا، إن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي؟ كذلك، ألا يُضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا، ما داموا استسلموا، بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة؟ ... وإذن فسوف نشن الحرب ... وفي وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب في ذلك الميل الذي هو أصلُ كل بلايا الدول والأفراد» (٣٧٣).

في مثل هذه الدولة المترفة إذن تنشأ الحاجة إلى تكوين جيش من أفراد متخصصين في مهنة الحرب، مثلما يتخصص كلُّ فردٍ آخر في مهنة لا تؤدي غيرها. ومما له دلالته أن أفلاطون قد استخدم لفظ «الحراس» لأول مرة في سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة إلى جيش متخصص يحقق لها أطماعها ويصد عنها أطماع الآخرين (٣٧٤)، وأنه أعقب ذلك مباشرة بالحديث عن تعليم الحراس (ابتداء من ٣٧٦). ومعنى ذلك أن أفلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتلال الدولة وإغراقها في الملذَّات، ويراها مظهرًا من مظاهر الطمع والجشع، وبالتالي فإن الطبقة التي تحترف مهنة الحرب ما كانت لتظهر إلا نتيجةً

لهذه الأطماع، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن أصلها السليم. فإن كان هذا هو وضع الحراس في فلسفته، وإذا كانت الظروف التي يمارسون فيها عملهم شرًّا لا بدَّ منه، بل شرًّا قد يكون من الممكن تجنُّبه، فكيف إذن جاز له أن يتخذ من تكوين المحاربين الأكْفاء هدفًا رئيسيًّا للتربية؟ ألم يكن من الواجب — تمشيًا مع مقدماته السابقة — أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية، على أساس أن المهنة التي يحترفونها لا تمارس إلا عندما تكون الدولة مترفة، ولا تكون لها ضرورة إلا بسبب المطامع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة؟

ومن جهة أخرى، فمن الواجب ألا ننسى أن أفلاطون يشيد دولته المُثلى منذ بدايتها، أي إنه كان يستطيع أن يضع لها من الدعائم والأسس ما يشاء، وهو بالفعل قد أدخل على بناء دولته الفرضية تغييرات جذرية كالمساواة المُطلَقة بين الرجل والمرأة، وإلغاء الأسرة، وشيوعية التملك ... إلخ. فلماذا إذن لم يضع لها دعائم أفضل من تلك التي تجعل مهنة الحرب ضرورية؟ ولماذا لم يغير مركز المحاربين ويضعهم في موضعهم الصحيح — أعني موضع أولئك الذين يقومون بعمل لا مجال لممارسته إلا عندما تكون الدول مريضة أو معتلة؟ إن «ييجر» يقول، في صدد الكلام عن الحراس، إن الفكرة المسيطرة على ذهن أفلاطون هي «محاولة الإفادة بقدر الإمكان من طبقة الجند التي أصبحت الآن لا مفر منها».[1] ولكنه نسي أن أفلاطون لا يتحدث عن دولة قائمة، وإنما عن دولة فرضية، مثالية، يستطيع أن يبنيَها كما يشاء، وليس فيها شيء «لا مفر منه». وقد اعترف «ييجر» ذاته، قبل العبارة السابقة بصفحات قلائل (ص١٩٩)، بأنه «لا يبدأ من أمَّة تاريخية فعلية مثل أثينا أو اسبرطة». وإذن فهو لم يكن ملزمًا بأن يحاول الإفادة من وضع سيئ موجود بالفعل، أو مواجهة الأمر الواقع على خيرِ نحوٍ ممكن، وإنما كان يمكنه لو شاء أن يجعل للحراس المكانة التي يستحقونها بوصفهم أناسًا يقومون بعمل لا تكون له ضرورة إلا إذا ساد الطمع والجشع مجتمع البشر — وعندئذ كان ينبغي عليه ألا يركز أهدافه التربوية حول تنشئة هذه الطبقة وضمان حسن أدائها لأعمالها، وإنما كان يستطيع أن يركز اهتمامه على تربية المواطنين الذين يؤدون للدولة أعمالًا إيجابية، ويكتفي بإشارة بسيطة إلى طريقة تكوين الحراس الذين تقتصر مُهمَّتهم على عملٍ سلبي هو دفع العدوان عن الدولة.

---

[1] Paideia, Vol. II, p. 208.

ونستطيع أن نمضيَ في نقد أفلاطون أبعد من ذلك، فنقول إن مجرد إدماجه تعليم حكام المستقبل في برنامج تكوين الحراس، واختياره هؤلاء الحكام من بين أكفأ الحراس، هو في ذاته أمر يتناقض مع مقدمات فلسفته؛ ذلك لأنه كان يهدف إلى أن يجعل الحاكم فيلسوفًا، أو الفيلسوف حاكمًا، ولكن هل يحقُّ لأحد أن يجزم بأن التنشئة الحربية هي أفضل وسيلة لإعداد الفيلسوف؟ ألا يوجد في التحول من حياة الحرب إلى حياة الحكمة والفلسفة نوع من الانتقال المفاجئ الذي يصعب تصوره؟ أليست معظم المهن الأخرى أجدر بأن تكون أساسًا يمهد لظهور الفيلسوف، من مهنة ممارسة الحرب؟ وهل يُعَد من قبيل الفهم السليم لأصول التربية، أن يمزج أفلاطون بين تربية حكام المستقبل وتربية الحراس، ويضع للفئتين برنامجًا واحدًا يظل منطبقًا عليهما حتى مرحلة الانتقاء النهائي للحكام من بين أكفأ الحراس؟ ومن جهة أخرى، فإذا كان أصل الحاكم الفيلسوف بالضرورة جنديًّا محاربًا، فهل هناك ما يضمن أنه سيجعل سلطته مرتكزة على الحكمة والعقل، بدلًا من القوة التي يستمدها من انتمائه إلى فئة المحاربين؟

كل هذه أسئلة تفرض نفسها على الذهن بالضرورة عندما يفكر المرء في دلالة اهتمام أفلاطون البالغ بطبقة الحراس. فمن الواضح أنه لم يكن مضطرًّا في مدينته «الخيالية»، إلى أن يجعل تكوين الحراس هدفًا رئيسيًّا للتربية في الدولة. وهو لم يكن مضطرًّا إلى أن يجعل طبقة الحراس هي المصدر الوحيد الذي يستمد منه حكام البلاد. وهو إذا كان قد فعل ذلك، فلا بدَّ أن يكون هذا تعبيرًا عن اختيارٍ إراديٍّ وتفضيلٍ ذاتيٍّ؛ أعني أنه كان يعجب بالرُّوح العسكرية إلى حد إبداء كل هذا الاهتمام بها في نظامه التربوي. وأغلب الظن أن إعجابه بالنظام السائد في اسبرطة هو الذي دفعه إلى تفضيل النمط العسكري على كل الأنماط الأخرى للحياة، ودعوته إلى أن تركز الدولة اهتمامها — في مجال التربية — على تنشئة أفضل الأفراد ليكون منهم حراس الدولة وحكامها. ومع ذلك، فسيظل الربط بين الطبيعة الحربية والطبيعة الفلسفية أمرًا مستغربًا، ولا سيما حين يأتي من مفكر طالما دافع عن استقلال العقل والرُّوح مثل أفلاطون!

(٢) المرحلة الأولى في التعليم: التربية البدنية والموسيقى

عالج أفلاطون، في محاورة الجمهورية، نظم التعليم على مراحلَ ثلاث، تُناظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائي في العصر الحديث، وقِوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقى؛ أي تنمية الجسم والرُّوح في الوقت الذي يكونان فيه قابلين للشكل.

ومن الواجب أن نذكر أن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى يناظر ما نطلق عليه اليوم اسم «العلوم الإنسانية» أو «الآداب» بوجهٍ عام. ففي هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقى، ولا سيما الموسيقى المصاحبة للشعر، غير أن أهم ما يتألف منه هو دراسة القراءة والكتابة ثم استخدامها في حفظ الشعر، وفي بعض الدراسات الأدبية والفنية البسيطة. أما التربية البدنية، فهي تدريب الجسم على التحمُّل وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه، ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف إلى رعاية الجسم وحده؛ إذ إن هدفها الأهم هو رعاية النفس في جزئها الغضبي، أعني تنمية صفات الشجاعة والإقدام في الفرد (٤١٠). وبعبارة أخرى، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معًا إلى تحقيق خير النفس، ولكن بطريقتَين مختلفتَين؛ ذلك لأن المحارب ينبغي، في رأي أفلاطون، أن يجمع بين الحس الرقيق المرهف من ناحية، والشجاعة والإقدام من ناحية أخرى — وهذا الجمع لا يتحقق إلا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعَي التعليم: البدني والرُّوحي، وترجع أهمية فكرة «التناسب الصحيح» هذه إلى أن الإفراط في أحد النوعين يؤدي إلى فساد طبيعة المحارب؛ فإذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغي، أصبح العنف غالبًا على طبيعته، وإذا أفرط في تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه، كانت النتيجة هي طراوته ونعومته إلى الحد الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الرُّوح العسكرية. وإذن فلا بدَّ أن تكون نفس المحارب مزيجًا متوازيًا من حساسية الرُّوح وشجاعة القلب وقوة الجسم.

ولهذه المرحلة التعليمية الأولى جانب سلبي، هو ذلك الذي يرفض فيه أفلاطون أساطير الشعراء ويدعو إلى أبعاد تأثيرها عن أذهان النشء. وسوف نعرض لموقف أفلاطون في هذا الموضوع بالتفصيل عند معالجتنا لآرائه الفنية والأدبية. ولكن الذي يهمنا في هذا الموضع هو أن نلاحظ الطابَع التربوي البحت لنقده لأساطير الشعراء. فقد يبدو لأول وهلة أن هذا النقد ذو طابع ديني؛ إذ إن ما يعيبه أفلاطون على الشعراء هو أنهم يصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها (٣٩١). ومع ذلك فإن قليلًا من التفكير في أسباب انتقاد أفلاطون للشعراء في هذا الصدد، كفيل بإقناعنا أن انتقاداته في حقيقتها ذات طابع أخلاقي أو تربوي. فالآلهة ترمز لُمُثل عليا ينبغي احترامها. وحين يفقد الناشئ احترامه للآلهة — نتيجة لأوصاف الشعراء المخزية لهم — يكون معنى ذلك أنه فقد احترامه للقيم والمبادئ الأخلاقية التي يُفترض أن هذه الآلهة ترمز لها.

وعلى أية حال، فمهما كان رأينا في طبيعة القيود التي أخضع لها أفلاطون دراسة الشعر، فمن الواجب أن نذكر أن آراءه في هذا الصدد ما زالت لها قيمتها من الناحية

التربوية الخالصة؛ ذلك لأن معظم الأطفال يتعرضون، حتى في عصرنا الحاضر، لمؤثرات قد تكون ضارة بهم في فترة تنشئتهم الأولى، نتيجة لما يُلقى على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت، أو من حكايات بعضها ينطوي على معانٍ لا أخلاقية. وفي هذه الحالة نجد أن مذاهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو إلى إبعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة، وتنادي بتنمية شخصيته بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض، وبالتالي فهي تطالب بفرض نوع من الرقابة على ما يُلقى على مسامع الطفل من أقاصيص، حتى لا تنموَ في نفسه روح الخرافة اللاعلمية، أو أحاسيس الرعب أو مبادئ الانحلال. وبعبارة أخرى، فالرقابة التي يدعو أفلاطون إليها في هذا المجال لا تبدو بعيدةً كل البعد عما تدعو إليه المذاهب التربوية الحديثة في ميدان القصص التي تُروى على مسامع الأطفال.

(٣) المرحلة الثانية: الرياضيات والعلوم

يمكن القول، بوجهٍ عام، إن المرحلة الثانية في برنامج أفلاطون التعليمي تناظر المرحلة الثانوية في النظام التعليمي الحديث، وإن كانت السن التي حددها أفلاطون لهذه المرحلة — وهي ما بين العشرين والثلاثين — تتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها في عالمنا الحديث. ولَمَّا كانت الرياضيات هي المحور الذي يدور حوله التعليم في هذه المرحلة، فسوف نتحدث في هذا القسم عن موقف أفلاطون من الرياضيات كما تكشف عنه، بوجهٍ عام، محاورةُ الجمهورية.

فمن الكتَّاب مَن يرون أن أفلاطون قد توصَّل إلى التفسير الرياضي للطبيعة، أو استبق هذا الاتجاه قبل عودة ظهوره عند ديكارت بأكثر من ألفَي عام.[٢] ولكن الأصح من ذلك أن نقول إنه حاول أن يجعل للرياضة قيمة أساسية في تفسير الكون، بحيث تغني عن الدراسة الفيزيائية كما يعرفها العالم الحديث. فمن الصعب أن نتصور أن أفلاطون قد اهتدى إلى ذلك الأساس الهام من أسس المنهج العلمي الحديث، وهو دراسة الطبيعة دراسة رياضية، بل إن الرياضة عنده تمتد وتتسع وتزداد أهميةً إلى حد لا يقف معه إلى جوارها أي علم آخر من تلك العلوم التي تبحث في موضوعات الطبيعة المادية. والواقع أن بحث

---

[٢] Abel Rey: La maturité de la Pensée scientifique en Grèce Paris (Albin Michel), 1939, pp. 273–275.

أفلاطون للرياضيات يتسم بطابَع مزدوِج؛ فالرياضة تترفع عن كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس، ولكنها من جهة أخرى تهيئ الذهن أفضل تهيئة للصعود إلى العالم المعقول. وهي بالنسبة إلى العالم الأول غاية في ذاتها، ينبغي أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته، أما بالنسبة إلى العالم الثاني فهي وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الأفكار المجردة. وسوف نبحث كلًّا من هاتَين الصفتين على حدة، على ألا تغيب عن أذهاننا الصلة الوثيقة التي تجمع بينهما.

كانت الرياضة بالنسبة إلى أفلاطون، تعني عادة الحساب والهندسة، ولا سيما هندسة المسطحات، وإن كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الحجوم، كما أضاف إلى مجال الرياضة نظرية التوافق الموسيقي وعلم الفلك (أو علم الحركات السماوية). ومع ذلك فقد كانت هذه العلوم في حالة متخلفة في أيامه، بحيث إن اهتمام أفلاطون قد تَركَّز على الحساب والهندسة، التي كانت تعني بالطبع الهندسة الإقليدية بنظرياتها المعروفة، وهي النظريات التي كان معظمها قد صيغ في عصر أفلاطون.[٣] ولكي نفهم طبيعة رأي أفلاطون في العلم الرياضي، ينبغي أن نرجع إلى ما قاله عن هذا العلم في تشبيه «الخط» الذي ختم به الباب السادس من محاورة الجمهورية. فبعد أن شرح فكرة التشبيه، وهي تقسيم خط إلى جزأين غير متساويَين يناظران العالَم المعقول والعالَم المحسوس، ثم تقسيم كل جزء إلى جزأين داخليين بينهما نفس النسبة، وبعد أن أوضح أن الجزأين الداخليَّين، في القسم الأول، يناظر أصغرهما عالم الظلال والأشباح والانعكاسات، ويناظر أكبرهما الأشياء المادية الواقعية التي تعكس الأولى صورها، بعد ذلك كله انتقل إلى الجزء الداخلي الأول من القسم الثاني (أي المعقولات) وأوضح رأيه في طبيعة الرياضيات وعَلاقتها ببقية الأبحاث الأخرى التي يتخذها العقل البشري موضوعًا له. فالرياضيات في رأيه تتصف بالصفات الآتية

(١) إنها تبدأ من مُسلَّمات تُعَد في غير حاجة إلى إثبات؛ لأنها واضحة بذاتها.

(٢) وهي استدلالية متدرجة؛ أي إنها تحتاج إلى سلسلة من المراحل المتسقة التي توصل إلى البرهان المطلوب.

(٣) وهي تحتاج إلى صور مُتخيَّلة يستعين بها الرياضي في فَهْم مشكلاته: «فأنت تعلم أيضًا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن

[٣] Anders Wedberg: Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm (Almqvist & Wiksell), 1955, p. 29.

تفكيرهم منصبًّا عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي تُعَد هذه الأشكال صورًا لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته. والقطر في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تُدرَك إلا بالفكر» (٥١٠).

وإذن فالرياضيات — تبعًا لهذا النص — لا تعتمد على المنطق الاستدلالي الخالص، بل على فهم مضمونات الأشكال التي ترسمها بالفعل في صورة منظورة. ويعلق «روس» على هذا النص قائلًا: «لقد كان أفلاطون مخطئًا دون شك عندما ذكر أن عالم الهندسة يرسم أشكالًا بالضرورة أو يضع لها نماذج. فقد فاته أن أي شخص لديه خيال تصويري حي يستطيع أن يستخدم أشكالًا مُتخيَّلة. غير أن إدراك هذه الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام، وهو أن عالم الهندسة يكتسب معرفته عن طريق الالتجاء إلى تصوير جزئي؛ إذ إن الشكل المُتخيَّل لا يقل في طابعه الجزئي عن الشكل المرسوم والمنظور.»[٤] ومع ذلك فمن الواجب أن نذكر، ردًّا على ذلك، أن هذا النص لا يُعبِّر عن رأي أفلاطون الحقيقي في طبيعة الرياضيات بقدر ما يُعبِّر عن النظرة الشائعة للرياضيات في عصره. فهو يريد أن يفرق، على أساس هذه النظرة الشائعة، بين الرياضيات بوصفها تعبيرًا عن المرحلة الثالثة للعلم (وهي مرحلة الفهم dianoia) وبين المعرفة الظنية doxa (التي تُعبِّر عن المرحلتَين الأوليَين) من جهة، وبينها وبين الديالكتيك، أو مرحلة العقل nous وهي أعلى مراحل المعرفة جميعًا، من جهة أخرى. فالرياضيات تظل، في استخدامها الشائع، مرتبطةً ولو من بعيد بعالم الجزئيات، من حيث إن الخيال الذي يصور للذهن أشكالًا جزئية هو الوسيلة الأساسية التي يلجأ إليها الرياضيون في الوصول إلى استنتاجاتهم.

ومع ذلك، فهناك شواهد قاطعة على أن أفلاطون لم يقنع بهذا الاستخدام، وإنما أراد أن تكون الرياضيات علمًا يعلو على كل ما هو جزئي وكل ما هو محسوس. وقد أورد «شول» رواية لبلوتارك ذكر فيها أن أفلاطون قد غضب من آخوطاس ويودوكس Eudoxe لأنهما قاما بحل بعض المشكلات الهندسية، مثل مضاعفة المكعب، مستعينَين بأجهزة

---

[٤] W. D. Ross: Plato’s Theory of Ideas, p. 49.

ميكانيكية، ورأى في ذلك إفسادًا للهندسة وتشويهًا لما هو رفيع فيها؛ إذ هبطا بأشياءَ عقلية ولا جسمية إلى مرتبة الأشياء الجسمية والمادية.[٥] «ومن جهة أخرى، فقد سخِر أفلاطون، في الكتاب السابع من الجمهورية، من الطريقة الشائعة التي يلجأ إليها علماء الهندسة في عصره»؛ ذلك لأنهم يستخدمون لغةً غريبة مضحكة، ولا تعنيهم إلا المسائل العلمية وحدها، وهكذا يتحدثون دائمًا عن «التربيع» و«التطبيق» و«الجمع» وما إلى ذلك، وكان الهدف هو «عمل» شيء، على حين أن الهدف الحقيقي للموضوع كله هو المعرفة (٥٢٧) فهو يريد من علم الهندسة إذَن أن يكون أقرب إلى الرُّوح الفلسفية الخالصة، وأن يبتعد عن التعبيرات التي توحي بوجود عمليات حسية في الرياضة، كالتربيع والتطبيق ... إلخ؛ إذ إن الموضوعات الرياضية أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها فاعلية الإنسان. وبعبارة أخرى، فالمربع موجود بصورة أزلية، وهو لا ينتظر عملية «التربيع» البشرية، وكذلك الحال في كل مفهوم هندسي آخر.

ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع أن ننتقل إلى الوجه الآخر من بحث أفلاطون في الرياضيات، وأعني به ذلك الذي تكون فيه الرياضيات تهيئةً للذهن من أجل إدراك الحقائق الأزلية التي هي موضوع الدراسة الديالكتيكية. فالدراسة الرياضية تنمي ملكات التعميم والتجريد التي يستخدمها العقل في بحث أرفع موضوعاته. ومن هنا كانت الرياضة عنصرًا أساسيًّا في تكوين الفيلسوف؛ إذ إنها هي التي تعلو به فوق عالَم التغيُّر، وتنقُله إلى عالَم الوجود الأزلي، وهي التي تنمي فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتي به الحواس من معارفَ باطلة. وهي فضلًا عن ذلك تساعد على إدراك العَلاقات التي تجمع بين العلوم بعضها وبعض. وتُقدم إلينا هذه العلوم في صورة جامعة شاملة تحدد عَلاقتها بالوجود الحقيقي.

والحق أنه ليبدو في بعض الأحيان أن حماسة أفلاطون لدراسة الرياضيات لم تَكُن ترجع إلى تعلُّقه بالرياضيات ذاتها، بقدر ما كانت ترجع إلى قدرة الرياضيات على تكوين «الطبع الفلسفي» في النفس، أعني تحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات، ومن عالم التغيُّر إلى عالم الثبات. وقد أيَّد «دانتسج» هذا الرأي إذ قال: «على الرغم من الادعاءات المبالغ فيها لأتباع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، فإن أفلاطون لم

[٥] M.-M. Schull: Machinisme et Philosophie, Paris (P.U.F.), 1947, p. 15.

يَكُن رياضيًّا، فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت إلى حدٍّ بعيد وسيلةً لغاية، والغاية هي الفلسفة. فهم ينظرون إلى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الذهن، أو — على أكثر تقدير — برنامج دراسي تدريبي يُمهِّد الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم. وينعكس ذلك في لفظ mathematica ذاته، الذي يُترجَم حرفيًّا بعبارة «مقرر دراسي» أو «منهج». وبهذا المعنى كانت الرياضة تستخدم في أكاديمية أفلاطون، ولم تصبح الرياضيات اسمًا لعلم العدد والشكل والامتداد إلَّا فيما بعد.»[٦]

وإذَن، فمن الممكن القول إن اهتمام أفلاطون كان ينْصَب أساسًا على المعاني الميتافيزيقية التي تكمن من وراء التصورات الرياضية. وفي هذا كان متأثرًا دون شكٍّ بالتراث الفيثاغوري الذي تشبَّع أفلاطون بتعاليمه. ومع ذلك، فكما أن حرص الفيثاغوريين على إضفاء دلالة كونية على الرياضة لم يَحُل بينهم وبين الوصول إلى مجموعة من أروع الكشوف الرياضية في العالم القديم، فكذلك كانت حماسة أفلاطون للدراسة الرياضية قوة دافعة إلى الأمام لهذا العِلم، أدت إلى نهوضه في الأكاديمية بوجهٍ خاص. صحيح أن أفلاطون ذاته لم يهتدِ إلى جديد في مجال الرياضة، ولكنه جعل ممارسة الهندسة عملًا إلهيًّا، وشرطًا ضروريًّا لدخول الأكاديمية. وكان ذِكر الرياضيات في محاوراته مقترنًا على الدوام بالاحترام، بل كان يُحيطها بهالةٍ من التقديس، تؤدي قطعًا إلى بث الإعجاب بهذا العلم في نفس كلِّ مَن يستمع إلى دروسه أو يقرأ محاوراته.

ومع ذلك، فإن حرصَه الشديد على الفصل بين الرياضيات وعالم المحسوسات قد جنى على الرياضة، وعلى التفكير العلمي بوجهٍ عام. صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصوى، ولكنَّا لا نجد غضاضةً في تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائي، ولا نعترف — حتى في حالة الاحتفاظ لها بطابَعها البحت — أنها تكون عالمًا مستقلًّا يترفَّع على العالَم الطبيعي. أما في حالة أفلاطون، فقد انفصلت الرياضة عن العِلم الطبيعي انفصالًا تامًّا، وكان لا بدَّ من مُضيٍّ ما يزيد على ألفَي عام لكي يعود العقل الإنساني إلى بحث الرياضة بالطريقة السليمة؛ أعني بوصفها عِلمًا لا يفقد شيئًا من مكانته إذا اتصل بالعالم الطبيعي وساعدنا في حل مشكلاته. وخلال هذه الأعوام الطويلة كان هناك انفصال قاطع بين الرياضيات وبين عالم الإنسان المادي، وبالتالي كان البحث في

[٦] Tobias Dantzig: The Bequest of the Greek, New York (Scribner), 1955, p. 25.

أي عِلم له شأن بالطبيعة المحسوسة يُعَد انتقاصًا من قدر العقل. فما نُطلق عليه اليوم اسمَ العلم الطبيعي — سواء أكان فيزياء أم كيمياء أم بيولوجيا — كان مستبعدًا من مجال العلم الصحيح عند أفلاطون؛ لأنه وثيق الارتباط بعالم التغيُّر والحركة والتحول، ولأنه ينتمي إلى صميم العالَم المادي المحسوس. وما نسميه بالمنهج التجريبي كان عند أفلاطون يدخل في باب «المعرفة الظنية doxa» لأن استخدام طريقة التجربة والملاحظة يؤدي إلى الحط من قدر الباحث، ويدل على أن ملكاته الذهنية لم تصل إلى القدر المطلوب من التجديد. والعلم الوحيد الذي أبدى له أفلاطون قدرًا من الاحترام — من بين علوم الطبيعة — هو عِلم الفلك، وذلك لعدة أسباب: أولها أن ذلك العلم يتعلق بموضوعات ذات طبيعة «إلهية» أزلية، هي النجوم السماوية (وفي ذلك كان أفلاطون مسايرًا للاتجاه الفيثاغوري الذي كان يؤله النجوم)، وثانيًا لأن للرياضيات الدَّورَ الأكبر في دراسة هذا العلم، أما الملاحظة فلا جدوى منها في هذا المجال (٥٢٩)، وثالثًا لأن هذا العالم يرتفع فوق مستوى عالمنا الأرضي المحسوس. ولا جدال في أن الإقبال على دراسة عِلم الفلك على أساس مقدمات كهذه لا بدَّ أن يؤديَ إلى نتائج باطلة. وبالفعل أكد «سارتون» أن نجاح أفلاطون في هذا الميدان كان راجعًا إلى سلسلةٍ من سوء الفهم؛ فقد كان الفلاسفة يعتقدون أنه وصل إلى نتائجه بفضل عبقريته الرياضية، ولم يشأ الرياضيون أن يناقشوا نفس هذه النتائج لأنهم نسبوها إلى عبقريته الفلسفية. فقد كان يتكلم بالألغاز، ولم يجرؤ أحد على الاعتراف بأنه لم يفهمه خوفًا من أن يُتَّهم بأنه رياضي فاشل أو ميتافيزيقي فاشل.[٧]

وهكذا يمكن القول إن المنهج التجريبي، وكذلك العلم الطبيعي ذاته، قد أصابه تخلُّف كبير نتيجةً لحرص أفلاطون على إيجاد فاصلٍ قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة وعالم المحسوسات. وعلى تصوير التجريد الرياضي بأنه «ترفُّع» عن الطبيعة. وقد ظلَّت البشرية طويلًا تعاني آثار هذا التخلف، وظلت آراء أفلاطون هي المسيطرة على أذهان الباحثين في هذه الميادين حتى مطلع العصر الحديث، حين أمكن لأول مرة استخدام الرياضيات — التي كانت هي ذاتها علمًا يدين لليونانيين بالكثير — في حل مشكلات هذا العالم الطبيعي، وتحقق ذلك الامتزاج الذي كان أفلاطون يراه جريمةً لا تُغتفَر.

[٧] Sarton: A History of Science, Vol. 1, p. 451.

(٤) المرحلة الثالثة — دراسة الديالكتيك

أما هذه المرحلة الأخيرة فتوازي — في نظامنا التعليمي الحديث — مرحلةَ التعليم الجامعي، وإن كانت تبدأ في سن الثلاثين. ومن الواضح أن هذه هي مرحلة الانتقاء النهائي، وأن أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هم خلاصة عملية الاختيار التي تتم طَوال المراحل السابقة. ولنكرر هنا ما قلناه من قبل، في صدد مبدأ الاختيار هذا، من أن عملية الانتقاء ذاتها تكاد تكون مستحيلةً من الوجهة العملية. فالحراس يوضعون منذ طفولتهم حتى شيخوختهم في رقابة مستمرة، لكي تختبر قدرتهم على تحمُّل الشدائد، وعلى التجريد الرياضي، وعلى التأمُّل الفلسفي، فضلًا عن اختبار أخلاقهم ومدى إخلاصهم لأنفسهم ولوطنهم. ولا جدال في أن هذا يقتضي وجود جهاز قوي للرقابة يَصعُب أن نجد له نظيرًا في أشد نُظُم الحكم صرامةً في القرن العشرين، فضلًا عن أن استخدام الوسائل المتاحة في ذلك العصر، من أجل وضع الفرد تحت رقابة دائمة، لا بدَّ أن يجعل حياة هذا الفرد جحيمًا لا يطاق. ومن جهة أخرى فلا بدَّ من عدد هائل من الرقباء من أجل تسجيل تفاصيل حياة كل حارس واستخلاص النتائج اللازمة من تصرفاته، ولا بدَّ أن يكون لدى هؤلاء الرقباء من الحكمة ومن رجاحة العقل ما يُتيح لهم أن يطبقوا بنزاهة تلك المعايير اللازمة لتقدير تصرفات كل حارس. والحق أن أفلاطون يكرر دائمًا قوله: سنختار الحارس الصالح، ونستبعد غير الصالح ... إلخ، ولكن من هم أولئك الذين تمثلهم «نون الجماعة» هذه؟ أهناك في الدولة التي رسم معالمها طبقة بهذه الكثرة، وبهذا السمو العقلي والأخلاقي، ولديها الفراغ والإمكانات التي تتيح لها القيام بعملها الشاق في الرقابة الدائمة لسلوك الجميع؟ وإذا كان في الدولة كل هذا العدد الهائل من الرقباء الفضلاء، الذين يملكون معايير الصواب والخطأ ويطبقونها، فيكفي وجود هؤلاء بهذه الكثرة لكي تكون المدينة الفاضلة قد قامت بالفعل — أي إن في العملية كلها نوعًا من الدَّوْر المنطقي.

وعلى أية حال، فإن الدولة تختار أصلح الحراس، ممن اجتازوا مرحلة التعليم الرياضي، لتنتقل بهم إلى أسمى مراحل التعليم — مرحلة مشاهدة «الخير» في ذاته، ومعاينة سر الكون، وكشف الحقيقة العليا عن طريق «الديالكتيك».

والأمر الذي يعنينا بحق، في هذا الفصل الذي نخصصه لموضوع التربية عند أفلاطون، هو تحديد أفلاطون لسن الدراسة الفلسفية، وللمرحلة التي ينبغي فيها أن تُدرَس الفلسفة. فدراسة الفلسفة تأتي عنده بعد دراسة العلوم — أو ما يوازيها في برنامج أفلاطون التعليمي، وهو الرياضيات والأبحاث المرتبطة بها — ولا تأتي بوصفها «بديلًا» لدراسة

العلوم. وبعبارة أخرى، فلا بدَّ لكي يكون المرء فيلسوفًا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم. ومن جهة أخرى فلا بدَّ أن يكون دارس الفلسفة إنسانًا ناضجًا، بل في قمة النضوج؛ لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن، وبأشد درجة ممكنة من التركيز.

والواقع أن أفلاطون لا يملُّ تأكيد فكرته القائلة إن لدراسة الفلسفة في سنٍّ مبكرةٍ أضرارًا جسيمة. وهو في أحد المواضع يقول: «من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم. ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوَّقوا الديالكتيك لأول مرة يُسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلَّا للمغالطة. فإذا ما قام أحد بتفنيد حُجَجهم، فإنهم يحاكونه ويُفنِّدون حُجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذَّة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه» (٥٣٩). وهو يزيد فكرته إيضاحًا في موضع آخر، فيقول: «إن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تمامًا لتلك التي تعاملها بها الآن … إن دارسي الفلسفة في الوقت الحالي صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة. وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسبُ المال وإدارة شئون بيتٍ خاص بهم. وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الرُّوح الفلسفية، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها، وأعني به الديالكتيك. أمَّا في حياتهم التالية، فإنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه؛ إذ إن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب» (٤٤٧–٤٩٨).

والحق أن أفلاطون يكاد يشير إلى دارسي الفلسفة غير الناضجين — ممن تحفل بهم جامعات القرن العشرين — حين يتحدث عن أولئك الذين لا يعرفون إلا «كلمات مرصوصة بعضها إلى جانب البعض على نحوٍ مصطنع، دون أن تجمعها وحدة طبيعية …» (٤٩٨). فهو من أقوى الناس شعورًا بضرر البداية المبكرة في هذا النوع من الدراسات. ومع ذلك فإن من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم — في العالم أجمع — لفتية مراهقين يظنون أنهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل عناصر الحكمة، ما داموا يستخدمون في دراستهم تعبيرات توحي لهم بأنهم قد أصبحوا حكماء بالفعل. هؤلاء الفتيان الذين يُعَدون للتخصص في دراسة الفلسفة وهم ما زالوا في سنٍّ لا تسمح لهم بإصدار أي حكم من الأحكام تؤدي وظيفتها الصحيحة في سياق الذهن الذي يصدرها — هؤلاء الفتيان لا بدَّ أن يُسيئوا فَهْم وظيفة الفلسفة، ولا بدَّ أن يتصوروها نوعًا من القدرة السحرية على إيجاد

الأشياء أو إعدامها، وأن يباهوا أقرانَهم بهذه القدرة، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية في صياغة ألاعيب لفظية يظنون أنفسهم بفضلها أوسع عقلًا ممن عداهم من الناس؛ ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطي مَن يدرسها شعورًا بالغرور؛ إذ تجعله يطلق أعم الأحكام عن مصير الحياة الإنسانية والكون بأكمله، وهي أحكام لا يَجسُر باحثٌ آخر في أي فرع من فروع العلم على إصدارها. ولا بدَّ لمواجهة تأثير هذا الشعور بالغرور من قدرٍ كبير من النضج العقلي، لكي يضع دارس الفلسفة معلوماته في موضعها الصحيح، ولا يتوهم أنه قد أصبح بفضلها أحكمَ من الناس جميعًا. ولكن أين هؤلاء الفتية الصغار الذين يدرسون الفلسفة اليوم من هذا النضج العقلي؟ أليسوا خليقين، كما قال أفلاطون، بأن يصبحوا أشبه بالجرو «الذي يجد لذةً في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه»؟

ومن جهة أخرى، فقد أكَّد أفلاطون ضرورة تَزوُّد دارسي الفلسفة بقدرٍ كبير من المعرفة العلمية قبل أن يُقبِلوا على دراستهم هذه. أي إنه أدرك خطر ممارسة الفلسفة في فراغ عقلي، كما يحدث بالفعل للطلاب «المتخصصين» في الفلسفة في أيامنا هذه. وصحيح أننا لن نستطيع أن نطلب إلى دارسي الفلسفة أن يستوعبوا العلم كله؛ لأن هذا أصبح الآن مستحيلًا، ولكن لا بدَّ من وجود أساس علمي — أيًّا كان — للدراسة الفلسفية، بدلًا من أن نتخذ من هذه الدراسة «بديلًا» يُغني عن كل تخصص آخر.[٨] ولا شك أن هذا المطلب قد أصبح في عصرنا هذا أشد إلحاحًا مما كان في عصر أفلاطون؛ ذلك لأن الفلاسفة القدماء كانوا على الأقل يؤمنون بقدرة العقل الخالص على بلوغ الحقيقة بقواه الخاصة. أمَّا نحن فلم نَعُد نؤمن بمثل هذه القدرة. ولكن من الغريب مع ذلك أن الفيلسوف الذي جعل المعرفة «تذكرًا»، وأكد أن أسمى معرفة هي تلك التي يحصلها العقل بقدرته الديالكتيكية وحدها، دون مساعدة من الحواس أو من العالم الخارجي — هذا الفيلسوف هو الذي جعل دراسة الفلسفة مرحلةً نهائية تكون قمة وتتويجًا للإعداد العلمي الطويل، أما نحن الذين أصبحنا ندين للعلم بأعظم الفضل في حياتنا، فقد أصبحنا نخالف شرط أفلاطون، ونجعل من الفلسفة «تخصصًا» لشبان صغار يفتقرون إلى التكوين العلمي وإلى النضج النفسي والتهيؤ الذهني، بدلًا من أن نجعلها معرفة ترتكز على أساس متين من العلم، ولا تغرس إلا في تربة ناضجة مهيأة لاستقبالها.

[٨] انظر للمؤلف مقال «الفلسفة والتخصص العلمي»، مجلة الثقافة، العدد ٢٦ (يناير ١٩٦٤).

الميتافيزيقا

إذا نظرنا إلى محاورة «الجمهورية» من خلال تصنيفاتنا المألوفة لفروع البحث الفلسفي، فسوف نجدها محاورة لا تحتل فيها الأبحاث الميتافيزيقية مكانة رئيسية؛ إذ إن هذه الأبحاث تكاد تقتصر على مواضع متفرقة، نجدها في أواخر الكتاب الخامس، وفي الكتابَين السادس والسابع بخاصة. وفضلًا عن ذلك فإن الأبحاث الميتافيزيقية تختلط في معظم الأحيان بآراء أخلاقية وتربوية وسياسية، وتظهر في سياق يستنتج منه المرء بسهولة أن هذه الأبحاث ليست مقصودة لذاتها. ومع ذلك فإن الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفي لم يكن — كما أشرنا من قبل — أمرًا معترفًا به عند أفلاطون؛ إذ كانت الأبحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الأفكار المنتمية إلى كلا المجالَين دون أن يشعر القارئ بأي تعارض بين هذا وذاك. ومعنى ذلك أننا إذا تأملنا المسألة من وجهة نظر أفلاطون ذاته، أمكن القول إن كل أفكاره في ميدان الأخلاق والتربية والسياسة تدعم آراءه الميتافيزيقية، وإن آراءه الميتافيزيقية بدورها تساند أفكاره في تلك المجالات العملية، بحيث يمكن، من وجهة نظرٍ معينة، أن يتسع نطاق الأبحاث الميتافيزيقية في المحاورة باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها، وعندئذٍ لا تعود للميتافيزيقا مكانة ثانوية على الإطلاق. ومع ذلك فسوف نكتفي ها هنا بالتنبيه إلى إمكان التوسع في فَهْم الميتافيزيقا على هذا النحو، ما دمنا قد أفردنا فصولًا سابقة لبحث كل موضوع عالجه أفلاطون في المحاورة على حِدة. وسنتناول آراء أفلاطون الميتافيزيقية على نفس النحو الذي تناولنا به بقية موضوعات بحثه، أعني من حيث هي مبحث منفصل.

(١) نظرية الصور أو المُثل

يرتبط الحديث عن الصور أو المُثُل في محاورة الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة ارتباطًا وثيقًا. فعندما يأتي ذِكر المُثُل لأول مرة بصورة واضحة في المحاورة، في أواخر

الكتاب السادس، نرى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء، أي هي «الجميل في ذاته، والخير في ذاته ...» (٥٠٧) ثم يوضح الطابَع العقلي للمثل، ويبين أن العقل هو وحده الذي يستطيع إدراكها، ويقارن مثالَ الخير، وهو أرفع المُثُل، بالشمس في العالَم المنظور، ويَخلُص من ذلك إلى النتيجة الآتية: «وعلى ذلك فإن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير، فهو علة العلم والحقيقة» (٥٠٨).

ولكن، أي علم هذا الذي تُعَد المُثُل أصلًا أو علةً له؟ هذا — في رأينا — هو السؤال الأكبر الذي يواجه الباحث في فكرة المُثُل عند أفلاطون؛ ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالًا للشك في أن كل علم إنما يتم من خلال إدراك العقل للمُثُل أو معاينته لها. فالجميل في ذاته هو أساس معرفة الجمال، والخير في ذاته هو أساس معرفة الخير، أي أساس العلم الأخلاقي، والعلم الرياضي بدوره يفترض إدراكًا لأنواع من الصور، بل إن معرفتنا بأي مجال من مجالات العلوم البحتة هي قبل كل شيء معرفة بصور أو مُثل. ومع ذلك، فهل يعد ذلك العلم الذي يقصده أفلاطون مماثلًا لما نعنيه نحن بكلمة العلم، أم أنه معرفة من نوع خاص؟ وهل يُعَد هذا النوع الخاص من المعرفة، إن كان هو المقصود، مكملًا للعلم أم مضادًّا له؟

الحق أن كل غموض نظرية الصور أو المُثل إنما يتركز في هذا السؤال. ونقول إن النظرية غامضة لأنها بالفعل قد حيَّرت الشرَّاح منذ القدم. ومنذ أن وجه أرسطو اعتراضاته المشهورة على النظرية، وحاول في الوقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة، أثير جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الغامضة، وحول المعاني التي كان يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية. وليس من مهمتنا في بحثٍ كهذا أن نخوض في تفاصيل المناقشات المدرسية التي طالما ثارت بين الشرَّاح حول هذا الموضوع، لا سيما وأن المشكلة الميتافيزيقية — كما قلنا من قبل — لا تحتل المكانة الرئيسية في محاورة الجمهورية، وإنما سنقصر بحثنا على السؤال السابق الذي نعتقد أنه أهم الأسئلة التي تثيرها هذه النظرية، وأجدرها بعناية الدارس وجهده. فمن الممكن أن تفسر طبيعة المثل على أنها تعبير عن الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتصف به كل تفكير علمي، وهو شرط الشمول والبعد عن الجزئيات والتجرد عن الخصوصيات. وبهذا المعنى يقترب المثال أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة idée générale، أو الحد المنطقي؛ ذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام، أمَّا الفردي فلا وجود له في العلم إلا بمشاركته في العامِّ الذي هو وحدَه الحقيقي. ولو تناولنا أيَّ

تصور أو مفهوم عام، لَوجدنا بينه وبين الصورة الأفلاطونية شبهًا واضحًا؛ إذ إن التصور بدوره يضم كثرةً تجمع بينها وحدة مشتركة، بحيث إن أفراد هذه الكثرة «يشاركون» في هذا التصور ويندرجون تحته، مثلما يندرج أفراد أي مثال معين تحت المثال ذاته ويشاركون فيه. ولو قمنا بتحليلٍ لطبيعة الواقع ذاتها؛ لانتهينا إلى هذه النتيجة ذاتها؛ ذلك لأن الصفات الحسية، في طابَعها الفردي، لا تكون بذاتها معرفة، وإنما يكون الإدراك الحسي الفردي لحظة عابرة لا تتكرر. ولا بدَّ من تحليل هذا الإدراك إلى كيفيات ثابتة تقوم بينها هُويَّة، وتتيح فَهْم الإدراك ذاته فَهمًا معقولًا. وإذَن فالمعرفة لا تكون ممكنةً، وسط كثرة المتغيرات، إلا بوجود نقاط الارتكاز الثابتة هذه، التي لا يستطيع الذهن تحصيل أيِّ علم بدونها.[١]

مثل هذا التفسير — الذي يورده الأستاذ «ري A. Rey» في أحد كتبه التي خصصها لدراسة التفكير العلمي اليوناني — يجعل من نظرية المُثل تعبيرًا عن روح العلم ذاتها، ولكنه تعبير يتخذ صبغة أسطورية؛ إذ إن أفلاطون، جريًا على عادة اليونانيين في تجسيم الكيانات الفكرية وإضفاء طابَع حيوي animiste عليها، قد حوَّل المثال، الذي هو في الأصل مبدأ للمعرفة، إلى كِيان واقعي له قدرة سببية. بل إن فكرة «التذكر» بدَورها تُفسَّر على أنها تعبير ذو شكل أسطوري عن حقيقة مألوفة في مجال العلم؛ إذ إن معارفنا تتخذ شكل «تعرُّف» على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة في الذهن من قبل. وليست عملية التعرُّف هذه إلا نوعًا من التذكر، أي إدراك الكثرة المتغيرة التي تمر بنا في اللحظة الراهنة، من خلال عناصرَ ثابتة لها في الذهن وجود سابق.[٢]

وإذن ففي نظرية الصور يعرض أفلاطون الشروط الضرورية لقيام كل معرفة، ولكنه يعرضها بالطريقة الأسطورية الحيوية التي كانت شائعةً لدى اليونانيين عامةً، وأثيرةً لدى أفلاطون بوجه خاص.

ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشرَّاح، كان من أقربهم «هافلوك Havelock» الذي أكد أن فكرة التجريد كانت شيئًا جديدًا على العقل اليوناني، الذي لم يَكُن قد اعتاد الرأي القائل إن أساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسية أو

[١] Abel Rey: La maturité de la Pensée scientifique en Grèce, pp. 233–234.

[٢] Ibid., pp. 236, 340–342.

وانظر أيضًا:

Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 1904, Vol. 1, p. 93.

أشكالها المتغيرة، وإنما ينحصر في مجموعة من النسب والعَلاقات والأفكار المجرَّدة التي يدركها العقل لا الحواس. ولقد كانت هذه بعينها هي الفكرة المسيطرة على عقل أفلاطون، غير أنه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ «الصور»، بدلًا من أن يستخدم لفظ «التصور concept» الذي يشيع بيننا الآن. ولمَّا كان الطريق الذي يشقه جديدًا كل الجِدَّة، لا بالنسبة إلى الفكر اليوناني فحسب، بل بالنسبة إلى الفكر الغربي بوجهٍ عام، فقد كان من الطبيعي أن يتطرف في تأكيد الطابَع التجريدي للصور، وأن يصل به الأمر — إمعانًا في فصلها عن المحسوسات المتغيرة — إلى أن يجعل لها عالمًا مستقلًّا قائمًا بذاته.[٣] فالمُثل الأفلاطونية ما هي إلا «المعقولات»، وقد تأكَّد طابَعُها التجريدي إلى حد القول بوجودها قائمةً بذاتها، مستقلةً عن الكثرة المتغيرة، بل عن الذهن المدرك ذاته، ومن هنا جعلها أفلاطون — بطريقة أسطورية — توجد في عالم خاص مقابل لعالمنا هذا وسابق عليه ومستقل عنه، هو عالم المُثُل.

هذا الرأي في تفسير نظرية المُثل الأفلاطونية يجعل من هذه النظرية تعبيرًا مبكرًا عن طبيعة المفاهيم العلمية، وعن تلك العملية التي تتم بها المعرفة في الذهن، وأن يكون ذلك تعبيرًا اكتسب طابَع التطرف، شأنه شأن كل تعبير رائد عن حقيقة لم تألفها الأذهان بعد. فإذا صح هذا التفسير، كان معناه أن أفلاطون لا يختلف كثيرًا عن المثاليين المُحدَثين في تأكيدهم للعنصر العقلي الكامن في طبيعة الكون ذاته، وفي محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات ذهنية معينة. ولكن هل يحق لنا بالفعل أن نُضفيَ على آراء أفلاطون هذا الطابَع المثالي الحديث؟

إن المثالية الحديثة، حين ترفض المحسوسات بوصفها «مظاهر»، ترد هذه المحسوسات إلى معطيات للوعي، لا وجود لها خارج الذهن، فهي إذَن ترفض ما تتصف به هذه المحسوسات من حقيقة خارجية «مزعومة»، وتؤكد دور الذهن في تكوينها. أمَّا أفلاطون فإنه يسلب المحسوسات كل عنصر ذهني. وهو لا يأبه كثيرًا بنفي صفة «الخارجية» عن الظواهر المحسوسة كما تفعل المثالية الحديثة — لأن كل ما يهمه هو أن يسلبها صفة الوجود الحقيقي، ويؤكد أنها لا تكون موضوعًا للمعرفة. ومن المؤكد أنه لو كان قد طاف بذهنه احتمال أن تكون المحسوسات تركيبات ذهنية ذاتية يُنسب إليها — باطلًا — وجود

---

[٣] E. Havelock: Preface to Plato, pp. 262–264.

موضوعي، لَرفض هذا الاحتمال على الفور، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أي عنصر ذهني.

ومن جهة أخرى، فإن المثال الأفلاطوني لا يشترك مع «الفكرة» كما تفهمها المثالية المحدثة، إلا في اللفظ idea فقط. فالفكرة في نظرنا موضوع ذهني، وهي المقابل العقلي لعالَم الأشياء، ووجودها لا يُتصوَّر بدون وجود العقل ذاته. أما عند أفلاطون فنجد على الدوام تأكيدًا لاستقلال المثال عن الذهن الذي يعرفه، لا عن الأشياء المحسوسة التي تشارك في ذلك المثال فحسب. وبعبارة أخرى، ففي المثالية الحديثة تُردُّ الحقيقة والوجود معًا إلى الفكر، أما في الأفلاطونية فإن المثال يصبح هو ذاته حقيقة ووجودًا مطلقًا يخضع له الفكر. ففي الأفلاطونية نغمة واقعية واضحة، ولكنها ليست واقعية الأشياء أو المحسوسات، وإنما هي واقعية المثل أو المعقولات.

ولقد حرَص «تيلور» على تأكيد الفارق بين الأفلاطونية والمثالية الحديثة تأكيدًا قاطعًا، فقال: «إن نظرية أفلاطون في المثل ideas بوصفها الموضوعات الحقيقية للمعرفة، ليست على الإطلاق مذهبًا في المثالية Idealism، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة. فهو يطلق على تصورات العلم اسم المثل. لا لشيء إلا لأنها تكون الصور أو الأنماط التي يشيد على أساسها عالم الأشياء؛ إذ إن كلمة idea (eidos) لا تعني إلا «الشكل» و«الصورة» فحسب. وإن مقصد أفلاطون ليفوتنا تمامًا لو أننا سمحنا لرأي باركلي في «الفكرة doxa»، من حيث هي حالة للذهن، بأن يؤثر في تفسيرنا له. فالرأي القائل بأن المثال idea شيء لا يوجد إلا في داخل «نفس»، وبالتالي فهو «فكرة» لا يظهر في كتابات أفلاطون إلا مرة واحدة، في إحدى فقرات محاورة «بارمنيدس»، وهو لم يعرض فيها إلا لكي يرفض على الفور؛ ذلك لأن المُثل عند أفلاطون ليست «حالات» للذهن العارف، وإنما هي موضوعات متميزة ومستقلة عنه، تكون للذهن معرفة «عنها»، وعلى ذلك فإن اسم الواقعية التصورية conceptual realism أفضل وأقل غموضًا بكثير من اسم «المثالية»، للتعبير عن ذلك النوع من المذهب الذي كان أفلاطون أشهر مدافع عنه.»[٤]

ولقد حاولَت بعض المذاهب المثالية أن تجعل من الأفكار صورًا في الذهن الإلهي، وكان هذا الرأي — بدوره — واضحًا عند باركلي. ولكن أفلاطون يجعل من المُثل معايير يقبلها مدبر الكون ذاته. وإذا كان «مثال الخير» عند أفلاطون هو أقرب الأفكار لديه إلى معنى

[٤] A. E. Taylor: The Mind of Plato, pp. 43–44.

كلمة «الله» كما يفهمها الإنسان الحديث، فمن المؤكد أنه لم يقبل الفكرة القائلة إن مثال الخير يخلق المثل الأخرى من العدم، بل إن هذه المثل هي المقاييس التي يستخدمها في تنظيم الكون، وهي مستقلة عنه وإن كانت خاضعة له.[٥]

وإذن فهناك عقبات أساسية تعترض طريقة التفسير التي أوردناها من قبل، والتي تحاول أن تجعل من المُثل الأفلاطونية تعبيرًا عن المعقولية الكامنة في العالم، وإن كان ذلك تعبيرًا اتخذ في ظاهره صبغةً أسطورية متطرفة. ومن المؤكد أن هذا التفسير، الذي تعترضه كل هذه العقبات، يبدو أكثر إرضاء للعقل؛ لأنه على الأقل يجعل نظرية المُثل أقرب إلى عقولنا، وينفي عنها ذلك الطابَع الأسطوري الذي يرتبط بالتأكيد الحرفي لوجود «عالم المُثل»، ويجعل هذا العالم كامنًا في عالمنا الفعلي، أو في أذهاننا من حيث إنها هي التي تُضفي النظام والمعقولية على العالم الفعلي، ومع ذلك فإن إرضاء العقل ينبغي ألا يتم على حساب الشواهد العديدة التي تثبت أن المُثل الأفلاطونية كانت مقصودةً بمعناها الحرفي الذي ينفر منه العقل الحديث. والحق أنه لو كان قصد أفلاطون الحقيقي هو التعبير بطريقة أسطورية عن الطبيعة المجردة للتصورات العقلية، لَما كان في ذلك مختلفًا عن أرسطو إلا في طريقة التعبير فحسب، ومع ذلك فمن المعروف أن ثورة أرسطو على فكرة المُثل الأفلاطونية لم تَكُن تهدف إلَّا إلى تفسير المُثل على أساس أنها هي التصورات المجردة عن كل عنصر محسوس. فلم يكن لهذه الثورة معنًى إذَن لو كان هذا الهدف هو الذي اتجه إليه أفلاطون منذ بداية الأمر.

والواقع أن الفارق بين الموقفَين فارق حاسم؛ فحين تكون المُثل تعبيرًا عن المبادئ المعقولة الكامنة في العالم ذاته، يكون تفسيرها على هذا النحو غير متعارض مع التفسير العلمي للظواهر على الإطلاق. أما حين تكون المُثل منتميةً إلى عالمٍ خاص بها، وحين نؤكد استقلالها التام عن هذا العالم وعلوها عليه، وحين تكون معرفتنا بظواهر هذا العالم «تذكرًا» للمُثُل بالمعنى الحرفي للكلمة، فإن هذا المعنى يغدو حائلًا دون التقدم العلمي، ويصبح التخلص منه أمرًا ضروريًّا لتحقيق سيطرة العقل في مجال المعرفة. ولو أننا نظرنا إلى الفكرة في ضوء السياق العام لآراء أفلاطون عن العلم كما عرضناها في الفصل السابق — لأصبح التفكير الأخير مرجحًا إلى حدٍّ بعيد. فأفلاطون لم يَكُن يعترف بكل ما نسميه

[٥] انظر الشرح الذي قدمه روس W. D. Ross للعَلاقة بين مثال الخير وبقية المثل في كتاب: Plato's Theory of Ideas, pp. 41–43.

الآن «علومًا»، وإنما كان يدرجها في باب المعرفة الظنية. والعلم الوحيد الذي كان يحمل له الاحترام هو الرياضيات، والفلك بدرجة أقل. ومع ذلك فقد كان احترامه لهذين العِلمَين يختفي بمجرد أن يقترب أولهما من العالم المحسوس لاستخلاص نماذج منه تُعِين على فَهْمه، وبمجرد أن يعتمد ثانيهما على عنصر المشاهدة والملاحظة. ومثل هذا الفصل القاطع بين عالم العقل وعالم الأشياء يوحي بأن أفلاطون لم يَكُن ليقبل الرأي القائل إن المُثل ليست إلا تعبيرًا عن عنصر المعقولية في العالم الذي نعيش فيه.

إن التفسير الأقرب إلى الواقع هو أن أفلاطون أراد من المثل أن تكون أنموذجًا من الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فَهْمه للواقع المتغير ولا جدال في أن لفكرة الثبات ارتباطات قوية في ذهن أفلاطون، منها ما هو نظري بحت، ومنها ما هو اجتماعي وسياسي.[٦] والأمر الذي يكاد يكون مؤكدًا هو أن رغبة أفلاطون في إيقاف التغيُّر، وحملته على الحركة والصيرورة، هي التي دفعته إلى اتخاذ هذا الموقف المتطرف، وإلى وضع عالم المُثل في مقابل عالم الواقع المتغير. وعلى هذا الأساس تبدو نظرية المُثل أقوى تعبير عن أزلية القانون الذي يتحكم في العالم، وينبغي أن يتحكم أيضًا — بنفس الثبات والصرامة — في عالم الإنسان، لكي يحقق فيه نظامًا يضمن القضاء على كل تغيُّر، ويحفظ لكل موجود وجوده على ما هو عليه.

وإذا شئنا أن نزيد الفكرة السابقة إيضاحًا، لَقلنا إن المعقولية عند أفلاطون ليست هي القانون الكامن في حركة التغيُّر ذاتها، وإنما هي قانون يُفرض على هذه الحركة من الخارج، ويقضي على عنصر التحول والصيرورة فيها. وعلى حين أننا ننظر اليوم إلى القانون العلمي على أنه هو التعبير المنظم عن مبدأ التغيُّر ونظامه في الظواهر ذاتها، فإن أفلاطون كان يريد من العقل أن يتجاوز هذا المبدأ، الذي هو في رأيه مبدأ «عرَضي»، ليصل إلى ما يوجد وراءه من ثبات ودوام. صحيح أننا اليوم لا ننكر وجود نوع من الثبات في القانون العلمي — وهو الثبات الذي لا بدَّ منه لضمان موضوعية ذلك القانون واتفاق الأذهان عليه، بل لمجرد إمكان معرفته — غير أننا نستمد ذلك الثبات من صميم العَلاقات التي تُعبِّر عن إيقاع الحركة والتغيُّر في الظواهر. ومن جهة أخرى فنحن لا نربط هذا الثبات «بالأزلية»؛ إذ نؤمن بأن معرفتنا بدورها خاضعة لمنطق التغيُّر، وبأن من أسس الرُّوح العلمية أن نترك

[٦] انظر مثلًا تفسير «سارتون» لفكرة الثبات عند أفلاطون على أساس نزعته المحافظة. (History of Science, Vol. 1, p. 410).

المجال مفتوحًا لأي تطور يطرأ على فَهْمنا للعالم، وهو تطور لا ينبعث في أذهاننا تلقائيًّا، وإنما ينشأ عن ذلك الرجوع الدائم إلى الظواهر، والاتصال المستمر بين الذهن العارف وبين الواقع، ومحاولة زيادة فهمنا له دقة على الدوام. وإذن، فما زال العقل البشري يربط بين إمكان المعرفة وبين وجود نوع من الثبات في القوانين التي يتعامل بها عقله مع العالم، غير أن هذا الثبات كامن في قلب الواقع المتغير نفسه ومستمد منه، وهو ليس على الإطلاق نظامًا أزليًّا يفرضه عليه عقل مترفع عن عالم الأشياء ومنفصل عنه انفصالًا قاطعًا. وبالاختصار، فإن أفلاطون إذا كان قد أراد من نظرية المُثل أن تُعبِّر عن طبيعة النظرة العقلية إلى العالم، من حيث إنها تتخلى عن الطابَع العرَضي للظواهر المتغيرة، وتعلو على التقلبات العشوائية للأذهان الفردية أو للأحوال المتغيرة في الذهن الواحد، فإنه قد تطرَّف في تأكيده هذا إلى الحد الذي يجعل من المُثل عنده عائقًا في وجه المعرفة العلمية لا تعبيرًا أصيلًا عنها.

(٢) تشبيه الكهف

في مطلع الكتاب السابع من محاورة الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيهًا مشهورًا نستطيع أن نَعُده قمة للمحاورة بأسرها، بل لمذهب أفلاطون بوجهٍ عام، وربما كان تلخيصًا لتراثٍ فلسفي كامل؛ ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبلغ قمتها في مثال الخير، الذي هو حد أعلى تقف هذه الفلسفة إزاءه في تعجُّب وحَيرة، ويخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحذرٍ شديد، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغي — ولا يمكن — الاقتراب منه إلا في حدود مُعيَّنة لا يستطيع العقل البشري تجاوزها. فما أشبه لهجته حين يتحدث عن الخير باللاهوت السلبي الذي يكتفي بالصفات السلبية للألوهية تأكيدًا لعلو الفكرة على الأفهام، أو يستدل على صفات الخالق من مخلوقاته، تعبيرًا عن استحالة الوصول إلى هذه الصفات بطريق مباشر.

ولقد أورد أفلاطون في الكتابَين السادس والسابع سلسلةً من التشبيهات تُكوِّن كلها حلقة متكاملة، هي تشبيه الشمس، والخط، والكهف. كل هذه التشبيهات لا تهدف، في واقع الأمر، إلا إلى محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الأسمى الذي لا يتناوله أفلاطون إلا بتبجيلٍ وتقديس شديدَين، فهو يشبه الخير بالشمس، ويشبه العالم الذي يدين بوجوده للخير بالأشياء التي تتلقى نور الشمس ولا ترى إلا بفضله، أمَّا العقل الذي هو وسيلتنا إلى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التي هي العضو المختص برؤية النور في الإنسان. وفي

تشبيه الخط يعرض أفلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة، التي تبدأ بمعرفة ظلال الأشياء الفعلية، وتنتهي إلى تعقل المثل الخالصة، وعلى رأسها الخير.[٧]

ومن المعترف به أن تشبيه الكهف امتداد لهذين التشبيهَين السابقَين، بل إنه في رأي بعض الشرَّاح يكون معها، ولا سيما تشبيه «الخط»، وحدةً واحدة، وتشبيهًا واحدًا.[٨] فالهدف من هذه التشبيهات كلها واحد، وهو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذي لا يمكن فَهمُه بطريقة مباشرة، والذي هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية، وكل وجود حقيقي، وهو فضلًا عن ذلك الأنموذج الذي لا يكون بدونه حكم صحيح للدولة، أو تربية سليمة للفرد. ومع اعترافنا بأن تشبيهات النور (أو الشمس) والخط والكهف تكون كلها وَحدةً واحدة، أو حلقة متصلة في تشبيهٍ واحد يزداد إحكامًا ودقة بالتدريج، فإنا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوعًا من التخصص في كل من هذه الشبيهات، أو نوعًا من الحركة الديالكتيكية بينها؛ ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه أي بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال أقرب الأمثلة إليه، وهو الشمس. وتشبيه الخط يتعلق بالذات التي تعرف هذا الموضوع؛ أي بدرجات المعرفة التي يمر بها ذهن الإنسان في انتقاله من الجهل التام إلى المعرفة العقلية الخالصة التي هي وسيلته إلى معاينة الخير. أما تشبيه الكهف فيتعلق بالذات والموضوع معًا؛ إذ إنه يتحدث عن حالات العارف في انتقاله من الجهل إلى العلم، أو من انطماس العقل إلى استنارته، كما يتحدث عن درجات الوجود ذاته، أي عن المراتب المتدرجة للواقع، من اللاوجود كما تمثله الظلال إلى الوجود الكامل كما ترمز إليه الشمس. ومعنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من التشبيهَين السابقَين، يجمع بين المعرفة وموضوعها في وحدة واحدة، ويواصل مهمة تشبيهَي الشمس والخط، ولكن على مستوى أعلى وأعقد.

لقد كان من الطبيعي أن يوحيَ تشبيه الكهف، في تَعقُّده وتعدُّد جوانبه، بتفسيرات متعددة. فمن الممكن أن يفسر تفسيرًا سياسيًّا، على أساس أنه يشير إلى الفارق بين معرفة الفيلسوف — الذي هو جدير بحكم الدولة — ومعرفة أولئك الذين يحتاجون إلى الفيلسوف لكي يقودهم إلى النور. ومن الممكن أن يفسر — كما قال أفلاطون ذاته في مستهل التشبيه — من خلال فترة الاستنارة Paideia والافتقار إلى الاستنارة apaideusia وهو التفسير

[٧] انظر الجزء الأخير من الفصل السابق.

[٨] N. R. Murphy: The Interpretation of Plato's Republic, Oxford, 1960, p. 156.

الذي يقول به «ييجر»، بل يتخذ منه عنوانًا لكتابه المشهور عن المُثل العليا للحضارة اليونانية.[٩] وتبعًا لهذا التفسير يكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطَين من الحياة: حياة تفتقر إلى الاستنارة، مع الظلام داخل الكهف، وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء في ضوء الشمس. وهو بالتالي مقارنة بين نوعين من القيم، لا يعد أحدهما وجهًا سلبيًّا للآخر فحسب، بل يعد حالة فعلية يعيش فيها أغلب البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة، ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها، أي إنه حالة إيجابية منحرفة، يجد فيها الناس رضاءً فعليًّا، ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف في مواجهة المتعة التي يجدها الفيلسوف في حياته ويستمدها من قيمه. ففي الكهف إذَن نظام متكامل يعمل على إرضاء هذا المزاج المفتقر إلى الاستنارة، والدفاع عن قيمه ضد كل نزوع فلسفي إلى الحقيقة. وبالاختصار، فالكهف يصور الصراع الأزلي بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية، وهو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر.

على أن التشبيه ينطوي — في رأينا — على عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر السابقة، هو المقارنة بين مستويات الواقع، وهي مقارنة تنتمي إلى صميم الميتافيزيقا، بل إنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل في التفكير الميتافيزيقي كان له أكبر الأثر في تحديد مجرى التفكير الفلسفي التقليدي بأسْره. فلنحاول إذن كشف هذا الوجه من أوجه تشبيه الكهف، واستخلاص ما له من دلالة ميتافيزيقية كبرى.

كان الكهف موضوعًا يتردد طَوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية. فللكهف، من حيث هو تكوين مادي، قدرة فريدة على إثارة خيال الإنسان، وهي قدرة تتجلى بصورة متكررة في ضروبٍ شتى من أساطير الإنسان وفنونه وآدابه. فمنذ أبعد عصور التاريخ، نجد الكهف مكانًا ملائمًا للوحي، وللرؤيا.[١٠] والكهف رمز واضح لحاجة الإنسان إلى الحماية والمأوى والشعور بالاطمئنان من أخطار العالم الخارجي، ولكن فيه، من ناحية أخرى، من الغموض ما يجعله مصدرًا دائمًا للإلهام، ومدخلًا مفضلًا ينتقل به خيال الإنسان من العالم الطبيعي إلى عالم ما فوق الطبيعة.

---

[٩] انظر أيضًا العرض الجيد الذي قدمه الدكتور عبد الغفار مكاوي لوجهة النظر هذه في مقال عنوانه «كهف أفلاطون» بمجلة «المجلة»، عدد أكتوبر ١٩٦٦م.

[١٠] يعد «غار حراء» أوضح مثل لخاصية الكهف هذه، في تاريخ الحضارة الإسلامية. وتنتهي قصة «أهل الكهف» إلى نفس التراث، وإن كانت تصف حادثًا أقدم عهدًا.

ولقد أشار «شول Schuhl» إلى تلك الأبحاث التي ثبت فيها أن من الممكن مقارنة عناصر الكهف الأفلاطوني بمسرح الظل في الشرق الأقصى، واقتبس قولًا لأحد الباحثين، مفاده أن عرض مسرح الظل في الهند كان يتم في كهوف. وهو يستدل من ذلك على أن أفلاطون كان يصف في تشبيهه هذا منظرًا يؤلف على الأرجح جزءًا من شعائر دينية كتلك التي تؤدي بعد بلوغ مرحلة السلوك في عبادات الأسرار القديمة.[١١] ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه أعمَّ من هذا بكثير؛ ذلك لأنه إذا كان الكهف رمزًا لحاجة الإنسان إلى المأوى، فقد كان الطبيعي أن يلجأ إليه الإنسان، منذ أقدم العصور، ملتمسًا فيه الأمن والطُّمأنينة. وأغلب الظن أن ظروفًا طبيعية متعددة كانت تُرغِمه على أن يلتزم كهفه فترات طويلة لا يبارحه. وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعي أن يوقد النار التماسًا للدفء أو درءًا لغائلة الوحوش، أو تبديدًا لظلام الكهف الدامس. ومن المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالًا تُثير مُخيِّلة الإنسان، فيبدو له الكهف أشبه بعالمٍ صغير فيه كائنات ذات أشكال شتى. فإذا ما عاد، في فترات الأمن النسبية، إلى العالم الخارجي، وغادر كهفه طلبًا للغداء، تكونت لديه فكرة ازدواج العالم بين الواقع الخارجي وبين ظلال الكهف التي هي صدًى مصغر لهذا الواقع.

تلك إذَن صورة نستطيع أن نقول إنها كامنة — بمعنًى ما — في اللاشعور الجماعي للإنسانية، وهي تتجسد من آنٍ لآخر في شكل أسطورة أو قصة أو قصيدة أو لوحة أو تمثال.

ويرجع انتشار الفكرة التي تُعبِّر عنها هذه الأسطورة إلى سهولة الرموز المستخدمة فيها، بحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد، وكانت الأسطورة ذاتها تقبل أشد التفسيرات تنوعًا ومرونة. ففي كل عصر يستشعر الإنسان فيه القلق من موقفه، ويحس فيه بعدم الرضا عن الأوضاع التي يعيش فيها، كان يلجأ مرة أخرى إلى الكهف، فيلتمس في أسطورته تعبيرًا عن اتجاهه إلى الرفض. وبالفعل كانت الأسطورة ترتبط — في معظم الأحيان — بمعنى الرفض، وتزدهر في كل وقت يصطدم فيه الإنسان بعقبات لا يدري كيف يتغلب عليها، ويحس فيه باختلال التوازن بين عالمه الداخلي والعالم الخارجي المحيط به. ولكن تصوير أفلاطون لهذه الأسطورة ربما كان أروع الأمثلة التي تجسدت فيها صورة الكهف؛ إذ إنه استطاع، بقدرته على الجمع بين النزعة الشعرية والمزاج الفلسفي، أن يلتقط هذه الصورة، ويرتفع بها إلى مستوى الموقف الفلسفي العميق.

---

[١١] Pierre-Maxime Schuhl: La fabulation Pilatonicienne, Paris (P.U.F.), 1947, p. 60.

ففي كهف أفلاطون، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال في شتى أنواع العَلاقات مع الظلال، ولا تكون لديهم، وبالتالي، إلا معرفة بالظواهر. ولا يبدأ الإنسان في تذوق طعم العلم الحقيقي إلا إذا خرج من سجنه، أي من الكهف، وشاهد حقائق الأشياء وعاينها مباشرة. وبهذا المعنى يكون التشبيه تلخيصًا لقصة الإنسان، الذي تعوقه معرفة الظلال — أي المعرفة الحسية — عن التطلع المباشر إلى الأمور في ضوئها الحقيقي. فإذا ما طُلب إلى الإنسان أن يفتح عينَيه لمواجهة الحقائق، اضطرب في البداية، وظن أن حسَّه أصدق من فكره، ولكنه حين يتغلغل في العالم المعقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذي كان قد تردَّى فيه، ولا يرضى عن النور الذي أصبح فيه بديلًا. فإذا أدركنا أن أفلاطون يُشبِّه عالمنا الذي نعيش فيه بعالم الظلال، لَتبيَّن أنه قد انضم بالفعل إلى أولئك الذين استخدموا صورة الكهف في التعبير عن سخطهم على العالَم المحيط بهم، وتطلعهم إلى عالَمٍ مخالف؛ ذلك لأن هناك صلةً مباشرة بين كراهية الإنسان لعالَمه واحتجاجه عليه ورفضه له، وبين سعيه إلى أن ينزع عن هذا العالم كل دلالة حقيقية، ويرى فيه مجرد أشباح وظلال. فتلك العناصر التي تؤلمني في هذا العالم لا وجود لها، وهذه الآلام التي تنتابني لا توجد بحق، وهذه الأخطار التي تحيط بي، وهؤلاء الأعداء الذين يهددونني، كل هؤلاء ليس لهم وجود حقيقي. وهكذا نستطيع أن نقول إن صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التمييز الفلسفي الأساسي بين المظهر والحقيقة appearance and reality وأكدت أولوية عالم الأفكار فوق عالم المحسوسات، الذي كان مكروهًا دائمًا لارتباطه بأوضاع أليمة يعيش فيها الإنسان. ولَمَّا كان التمييز بين المظهر والحقيقة، وتأكيد أولوية عالم الأفكار، يمثل العنصر الأساسي في الميتافيزيقا بصورتها التقليدية، فمن الممكن القول بمعنًى مُعيَّن إن صورة الكهف هي أساس كل ميتافيزيقا.

على أن هذه الميتافيزيقا التي خلقت العالم فوق المحسوس ليست، كما أوضحنا، سوى تعبير عن كراهية الإنسان للعالم المحسوس ورفضه له. وهذا العالم الذي خلقه الإنسان وأضفى عليه كل صفات الكمال؛ هذا العالم الثابت، المثالي الذي جمع كل صفات الخير، لم ينشأ إلا بوصفه النقيض الفكري لعالم واقعي يعيش فيه الإنسان فعلًا ويتصف بعكس هذه الصفات. وهكذا يبدو أن أكثر المواقف الفلسفية إغراقًا في المثالية لم ينشأ إلا في ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادًا عن المثالية، بل يبدو أنه كلما أمعن الإنسان في الابتعاد بفكره وفلسفته عن الواقع والعلو عليه، وكلما ازدادت المذاهب العقلية التي يشيدها بعدًا عن المحسوس وسموًّا عنه، كان الواقع الذي يعيش فيه أبعد عن أحلامه عن الصورة التي ترسمها مُخيِّلته للعالم، وكان التوازن بين الإنسان وبين عالمه أشد اختلالًا.

وعلى حين أن هذا العالَم الفكري المثالي الذي يُبدعه عقل الفيلسوف هو من خَلْق الرُّوح البشرية وحدها؛ أي إنه هو الأحق بأن يُعَد عالَمًا وهميًّا، فإن العَلاقة بينه وبين العالم الواقعي المحسوس تنقلب في الأسطورة: فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمي؛ لأنه كما قلنا حافل بالألم، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقي؛ لأن آمال الإنسان وجميع نزعاته التعويضية قد تركزت فيه. وإذا كانت الميتافيزيقا الغربية قد أسهمت بشيء طَوال تاريخها الذي دام خمسة وعشرين قرنًا منذ أفلاطون، فإن إسهامها هذا قد تركز في دعم تلك العَلاقة المعكوسة، أي تأكيد حقيقة عالم العقل الذي تخترعه الرُّوح، ووهمية عالم الواقع والحس الذي يجد الإنسان نفسه فيه بالفعل. وإذا كان فلاسفة الغرب قد قنعوا بذلك واكتفَوا به، فليس أوضح من ذلك دليلًا على انتصار أفلاطون.

على أن هناك تفسيرًا آخر لصورة الكهف نستطيع أن نسميَه بالتفسير غير المباشر، لم تَكُن فكرته المركزية هي احتقار العالم المحسوس كما في التفسير السابق، أي إنه لم يَكُن سلبيًّا مثله، وإنما كان له طابَع وهدف إيجابي؛ هو استخدام الأسطورة وسيلة لإثبات الطبيعة الحقيقية للعلم. ونستطيع أن نقول إن هذا الهدف كان بدوره في ذهن أفلاطون حين استخدام الأسطورة، ولكن لم تكن له أهمية الهدف السابق، ولا يمكن أن ينسب إليه إلا بطريق غير مباشر.

ففي الأسطورة إشارة هامة إلى طبيعة المعرفة، التي لا تحصل إذا اكتفى المرء بما يراه فحسب، بل ينبغي أن تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة، وأن يفترق العالم في نظرته إلى الأمور عن الرجل العادي في اكتفائه بالسطح الظاهري للعالم فحسب. لقد كان اكتفاء الناس بما يرونه فعلًا، في مجال العلم، هو الذي جعلهم يعتقدون مثلًا أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، ويحاربون الرأي الصحيح فترة طويلة، على حين أن مكتشفي النظرة الجديدة إلى العَلاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعاليم أفلاطون في الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذي يرونه فعلًا للعالم. فمن طبيعة المنهج العلمي أنه يقتضي نوعًا من التحرر مما تأتي به الحواس. ولسنا نعني بذلك أن العالم ينبغي عليه أن ينكر على الدوام شهادة الحواس، وإنما نعني أن عليه أن يقارن بين مختلف إدراكاته الحسية، وأن يحكم عقله فيها، وألا يكون خاضعًا للمظهر الذي تتبدى عليه في كل الأحوال. وهكذا يمكن القول إن أفلاطون قد عبَّر عن شرط ضروري من شروط الرُّوح العلمية في هذه الأسطورة، وإن كان قد تطرَّف في تأكيد التضاد بين عالم الأفكار العلمية وبين العالم المحسوس إلى حدٍّ تأباه الرُّوح العلمية السليمة. فهذه الرُّوح العلمية توافق على رأي أفلاطون القائل

إن الفكرة التي يكوِّنها الذهن عن الظواهر، وليس المظهر الذي تتبدَّى عليه هذه الظواهر للحواس، هي الموضوع الحقيقي للعلم، ولكنها لا توافق على رأيه القائل إن الفكرة وحدها في الحقيقة، بينما العالم المحسوس وهم. كذلك تقبل الرُّوح العلمية رأي أفلاطون القائل إن الأشياء الفردية، بما تتميز به من تنوُّع وتغيُّر دائمَين، لا يمكن أن تخلق أيَّ علم، بل ينشأ العلم بالتعامل مع أفكار هذه الأشياء، وهي أفكار عامة تلخص القيم الثابتة للأشياء المتغيرة. ولكن العلم لا يقبل رأي أفلاطون القائل إن الأفكار توجد خارج العالم المحسوس، وإنها هي سبب وجوده، وبالاختصار، فالرُّوح العلمية لا تجد نفسها مضطرة، لكي تثبت وجود الحقيقة، إلى أن تقول إن هذه الحقيقة تكون عالَمًا قائمًا بذاته، سابقًا لهذا العالم ومستقلًّا تمامًا عنه، كما قال أفلاطون، بل هي تعترف بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية، وبأن ما فيها من أفكار قد استُخلصت من هذا العالم الواقعي بجهد متدرج.

وما دمنا قد تحدثنا عن الجهد الذي يحتاج إليه استخلاص الأفكار، فمن واجبنا أن نلاحظ أن أفلاطون قد أشار فعلًا إلى هذا الجهد في الأسطورة، حين تحدث عن الصعوبة التي يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج إلى العالم الحقيقي، وعن المقاومة التي يبديها أول الأمر لعملية التنوير التي يمر بها، وفي هذا إدراك صحيح للمجهود الذي يقتضيه العلم من الباحث. وهو مجهود يشهد به كل كشف علمي له قيمة.

فإذا انتقلنا الآن إلى نقد تشبيه الكهف كما صاغه أفلاطون، لَوجدنا أن هناك ضعفًا أساسيًّا في بناء هذا التشبيه؛ فالمفروض أن هناك توازيًا كاملًا بين الصورة التي يرسمها وبين الانتقال من العالم المحسوس إلى العالم المعقول. ولكن الواقع أن هذا التوازي غير دقيق؛ فالسجين الذي يغادر الكهف إلى عالم النور الحقيقي، ينتقل من مكان إلى مكان آخر لا فرق بينه وبين الأول إلا في الدرجة فقط؛ أي إن كل ما يحتاج إليه السجين في هذا الانتقال هو تعويد حواسه على الضوء الزائد في العالم الحقيقي، وهو لا يختلف عن الضوء الخافت في عالم الظلال إلا في الشدة فحسب، ونفس الحواس التي كانت كفيلة بأن ترشده في عالم الظلال تستطيع أيضًا، بشيء من التدريب، أن ترشده في العالم الحقيقي. أما الوجه الآخر من الصورة التي أراد أفلاطون أن يرسُمها، وهو الانتقال من العالم المحسوس إلى عالم المُثل، فيختلف عن ذلك كل الاختلاف؛ فهو انتقال إلى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الإطلاق، ويوجد بينه وبين العالم الأول فارق أساسي في الكيف ويحتاج إلى تغيير كامل لكل أداة يستخدمها الإنسان في المعرفة. وعلى حين أن الحواس في حالة أسطورة الكهف سرعان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذي انتقلت إليه هو الأكثر حقيقة، فإن الانتقال في الحالة

الثانية إلى العالم المعقول يكون انتقالًا إلى عالم من الأفكار التي لا تمثل شيئًا إلا نفسها. وإذا كان الصعود إلى رؤية الأشياء الحقيقية يزيد السجين المتحرر التصاقًا بالواقع وإدراكًا لحقيقته، فإن الصعود إلى عالم الصور أو المُثل الأفلاطونية يبعد الذهن عن الواقع ويفقده صلته به، ويفصله في عزلة زاهدة عن عالم الناس وعالم الأشياء.

ومع ذلك فقد تصوَّر أفلاطون أن التوازي تام بين الحالتَين، وبالتالي أن عالمه المثالي أكثر حقيقة بدوره، وتبعه في ذلك الفكر الغربي في أساسه، فنجم عن ذلك انقلاب أساسي في الأوضاع، تصوَّر فيه المفكرون أن الحقيقة وَهْم وأن الوهم هو الحقيقة، وأن المعقول المجرد الذي يفكر فيه الإنسان أكثر حقيقة من المحسوس العَيني الذي يراه ويلمسه، وبالاختصار، إن الماهية أكثر حقيقة من الوجود. وعلى أساس هذه الأوضاع المقلوبة شيدت مذاهب فلسفية بأسرها في الفكر الغربي، وبذلك يمكن القول، بمعنًى مُعيَّن، إن السجين الذي لم يكتفِ بظلاله وبعالمه الضيق، قد انتقل بالفعل إلى عالم أضيق وأقل حقيقة منه، وخلق لنفسه أصنامًا عبدَها بمحض إرادته واختياره.

أفلاطون بين الفلسفة والفن

يصف مؤرخ الفلسفة الكبير «تسلر» مدينة أفلاطون المُثلى كما رسمها في محاورة الجمهورية بأنها عمل فني فحسب، لا يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها.[١] ومن الجائز بالفعل أن هذه المدينة المُثلى كانت تبعد عن الواقع إلى حد يتوهم المرء معه أنها وليدة الخيال الفني عند خالقها فحسب. ومع ذلك، ففي هذا الرأي تناقض أساسي؛ إذ إنه ينطوي ضمنًا على افتراض أن الفن عند أفلاطون منفصل عن الواقع العملي، وليس له غرض إلا إرضاء الخيال المحض. ولكن الواقع أن أفلاطون قد أخضع الفن للاعتبارات العملية وباعد بينه وبين مجال الخيال البحت. فكيف إذن تكون صورة الدولة عنده خاضعة لمقتضيات الفن، في الوقت الذي كان فيه الفن ذاته خاضعًا لمقتضيات الدولة؟ وكيف تكون السياسة كما رسمها أفلاطون لمدينته المُثلى مجرد عمل فني، في الوقت الذي كان يدعو فيه إلى أن يكون الفن أداة في يد السياسة؟ لا يمكننا أن نُنكر أن رأي «تسلر» هذا ينطوي على تناقض أساسي. ومع ذلك فإن جذور هذا التناقض ترجع إلى أفلاطون ذاته؛ إذ إنه ظلَّ مترددًا بين الفلسفة والفن، ولم يستطع أن يتخذ موقفًا نهائيًّا يحدد فيه الجانب الذي ينحاز إليه، بحيث يظل الباحث الأفلاطوني حائرًا على الدوام في تحديد رأيه الحقيقي منهما، فلا يدري إن كان الفن وسيلة لغاية هي الفلسفة، أم أن الفلسفة — بمعنى أعمق — وسيلة لغاية هي الفن. وإذا كان موقف أفلاطون ذاته يبلغ هذا القدر من الغموض، فمن الطبيعي أن يمتد تأثير هذا الغموض إلى كل من يتناول هذا الموضوع.

وستكون مهمتنا في هذا الفصل هي محاولة تحديد موقف أفلاطون بين الفلسفة والفن، وكشف التناقض الأساسي الذي شاب فكره بأسره. وسوف يكون لزامًا علينا أن

---

[١] Zeller: Plato and Academy, op. cit., p. 375.

نستخدم لفظ «الشعر» أحيانًا بمعنًى مرادفٍ للفن بوجهٍ عام؛ إذ إن حملة أفلاطون على الفن قد تركزت بوجه خاص على الشعر، ومع ذلك فسوف نعرض لضروب الفن الأخرى بالقدر الذي يكفي لإيضاح معالم تفكيره وكشف مواطن ضعفه في هذا الميدان.

(١) اعتراضات أفلاطون على الشعر

(١) في الكتاب الثالث من الجمهورية (٣٩٣–٣٩٢) يُعرب أفلاطون عن رأي غريب في الشعر، يقول فيه إن أسلوب السرد أو الحديث المباشر أفضل من الأسلوب الدرامي الذي ترد فيه الكلمات على لسان شخصيات يصورها الشاعر؛ ذلك أولًا لأن الكثرة في ذاتها شر. ومن هنا كان العمل الشعري الذي ينطوي على كثرة من الشخصيات والمواقف والاتجاهات أسوأ من العمل البسيط الذي يصل إلى هدفه مباشرة. فالشعر غير المتنوع أفضل من الشعر المزدحم بالتنوع والتغيير (٣٩٧). وثانيًا لأن الشاعر الذي يقدم كثرة من الشخصيات لا بدَّ أن يتقمص كلًّا من هذه الشخصيات. فإن كان منها ما هو ضعيف أو جبان أو متخاذل، انتقلت هذه الرذائل بدورها إلى نفس الشاعر؛ لأن النفس تتأثر بالمحاكاة، وتغدو بالتدريج على شاكلة من تحاكيهم. فالشاعر يفقد شخصيته في شخصيات الآخرين، إن جاز هذا التعبير، ولا بدَّ أن يكون قد اكتسب شيئًا من الشر إن كان قد استطاع أن يتحدث بلسان الأشرار ويُحسن التعبير عن مواقفهم. وبعبارة أخرى فالفنان الخالق يحاكي العمل الذي يخلقه، ويكتسب شيئًا من طبيعته، أو يكسبه شيئًا من طبيعته الخاصة، التي ينبغي أن يكون فيها شيء من الشر حين تخلق عملًا ينطوي على عنصر الشر. ومن الواضح أن أفلاطون كان في ذلك متأثرًا بالمبدأ العام الذي أكَّده مرارًا في محاورة الجمهورية، وهو المبدأ القائل إن كل شخص ينبغي أن يقوم بالعمل الذي تؤهله له طبيعته — وهو مبدأ يمكن، بعد تحوير بسيط، أن يتحول إلى مبدأ آخر، يقول إن العمل الذي يقوم به كل شخص إنما هو تعبير عما هو كامن في طبيعته.

ولقد وصفنا هذا الرأي من قبل بأنه غريب لأن من المُستغرَب بالفعل أن تَصدُر أحكام كهذه عن أفلاطون؛ ذلك لأن أفلاطون كان، بمعنًى مُعيَّن، كاتبًا دراميًّا، وكانت أنجح محاوراته هي تلك التي لجأ فيها إلى نفس هذه الطريقة التي ينتقدها. ولو كان الفنان الخالق تَفسُد طبيعتُه إذا تقمَّص الشخصيات التي يتحدث باسمها، أو يُفسِد طبائع سامعيه إذ يجعلهم يتعاطفون مع هذه الشخصيات، لَوجَب أن تكون طبيعة أفلاطون قد فسدَت

نتيجةً لتصويرها شخصيات يَعُدها هو ذاته بغيضة أو ذات آراء باطلة، مثال كاليكليس وثراسيماخوس وبروتاجوراس، وأن تكون طبيعة تلاميذه في الأكاديمية قد شُوِّهت نتيجة لتعرضها لأمثال هذه المؤثرات من خلال محاورات أفلاطون ذاتها. ولو حكمنا على الأمر بمقاييس فنية سليمة لقلنا بالطبع إن الفن الأقدر على تصوير مختلف المواقف والشخصيات هو الفن الرائع بحق؛ ذلك لأنه لا مجال للمقارنة — من الوجهة الجمالية — بين حديث مباشر يصف أهدافه مباشرة وبين عمل فني معقد متعدد الشخصيات، يوصلنا إلى هذا الهدف نفسه ولكن من خلال بناء درامي متكامل.

ولكن من المؤكد أن أفلاطون لم يكن يضع في ذهنه المقاييس الجمالية حين أصدر هذه الأحكام، وإنما أصدرها على أساس مقاييس فلسفية لا صلة لها على الإطلاق بالشعر أو الفن في عمومه. فهناك مغالطة واضحة في إقحام مبدأ «الثبات خير، والتغيُّر والكثرة شرٌّ وفساد» (وهو من الوجهة الفلسفية ذاتها مبدأ لا يمكن الاعتراف به على أي نحو مطلق) في مجال الفن. ولو صح هذا المبدأ لكان معناه أن القطعة الموسيقية التي تعزفها آلة واحدة لا بدَّ أن تكون أفضل من تلك التي تعزفها فرقة كاملة، وإن القطعة ذات الصوت أو الإيقاع الموحد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الصوت أو الإيقاع الموحَّد أفضل من القطعة البوليفونية ذات الإيقاعات المتباينة، وأن الموعظة الأخلاقية أفضل بالضرورة من الرواية أو المسرحية ذات البناء المعقد، وهي كلها أحكام تطبق على الفن، بطريقة غاشمة، مبادئ فلسفية مشكوكًا في صحتها حتى في مجالها الخاص.

وترتب على هذه الطريقة الباطلة في نقل المبادئ الفلسفية من مجالها الأصلي إلى مجال الفن الذي لا تربطه بها صلة، أن عاب أفلاطون على الشعر كل ما هو مميز بحق للعمل الشعري؛ ذلك لأن ما وجَّهه إلى الأسلوب الشعري من انتقادات هو في واقع الأمر لُب الموقف الدرامي، أعني القدرة على تصوير الشخصيات بدقة وإحكام. وبعبارة أخرى فقد كان أفضل ما في الشعر أو الأدب رذيلة في نظر أفلاطون.

ولو نظرنا إلى فكرة المحاكاة ذاتها من الوجهة النفسية، لوجدنا أن أفلاطون كان يخلط بين عملية خلق الشخصيات كما يقوم بها الشاعر أو الأديب، وبين عملية التمثيل أو إعادة التصوير التي يقوم بها الممثل. فالممثل — كما يقول هافلوك[٢] — يمكن أن يحاكي؛ لأنه يتقمص الشخصية إذا أراد إظهارها بمظهرها الحقيقي، أما الشاعر فلا بدَّ له أن

[٢] Preface to Plato, p. 22.

يحتفظ باستقلاله حتى يُتيح لقدرته الفنية أن تخلق مختلف الشخصيات التي كثيرًا ما تكون متعارضةً فيما بينها؛ أي إن معنى المحاكاة لا ينطبق على فعل الخلق مثلما ينطبق على فعل الأداء والتمثيل. وحتى في حالة التمثيل ذاتها، فمن الصعب أن يحكم المرء على الممثل الذي يقوم بأدوار شريرة بأنه يصبح نتيجة لذلك شريرًا، أو على مَن يمثل شخصيات خيرة بأنه لا بدَّ أن يصبح هو ذاته شخصًا ميالًا إلى الخير، أمَّا إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية المستمعين أو المشاهدين الذين يفترض أفلاطون أن نفوسهم تتشتت بين الشخصيات المتعددة التي يشاهدونها، وتتأثر بالنماذج السيئة منها، فإنا نستطيع أن نتصور نتيجة عكسية لهذه المؤثرات؛ إذ إن روعة بناء العمل الفني المعقد يمكن أن يكون لها تأثير رفيع في النفس المتذوقة للفن، كما أن الشخصيات الشريرة قد تؤدي في سياق العمل الفني المتكامل دورًا يؤثر في النفس تأثيرًا مضادًّا، فضلًا عن أن من الممكن النظر إلى هذه المؤثرات الفنية — كما فعَل أرسطو — على أنها تؤدي إلى التطهر من الانفعالات الموازية لها في الحياة الواقعية.

(٢) وكما يعترض أفلاطون على الشعر على أساس أن له تأثيرًا سيئًا في الطبيعة البشرية بما يقدمه إليها من نماذج ضارة، فإنه يحمل أيضًا عليه، وعلى الفن بوجهٍ عام؛ لأنه يزيف صورة الواقع، ويقدم إلينا أنموذجًا مشوهًا له. وفي هذه الحالة أيضًا يلجأ أفلاطون إلى فكرة المحاكاة في نقد الفن، ولكن المحاكاة التي يعنيها هنا هي محاكاة العالم الحقيقي، لا محاكاة مشاعر النفس البشرية وأحوالها.

ففي رأي أفلاطون أن الفن أيسر سبيل إلى تقديم صورة سطحية للعالم بأكمله، فالفنان يدعي لنفسه القدرة على محاكاة كل شيء «ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل إنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات، وكل الأحياء، فضلًا عن ذاته أيضًا، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية، وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلي … ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما؟ إن أسرع الطرق لذلك هي أن تأخذ مرآة وتدور بها في كل الاتجاهات. وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى» (٥٩٦). وهكذا يُشبِّه أفلاطون عمل الرسام بهذه العملية التي يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء. فإذا رسم الفنان كرسيًّا، فلهذا الكرسي مرتبة ثالثة من حيث الوجود؛ إذ إنَّ هناك أولًا فكرة الكرسي كما صنعها الذهن الإلهي. وهناك ثانيًا الكرسي المادي الذي يصنعه النجار. وثالثًا مظهر الكرسي أو صورته كما يرسمها الفنان.

ومعنى ذلك أن العمل الفني لا يحاكي المُثُل الثابتة للأشياء، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التي نراها في العالم الواقعي، وإنما يحاكي مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب. فالفنان إذَن أبعد ما يكون عن «الخلق»، بل إنه أقل مرتبة من «الصانع» ذاته؛ لأن الصانع، على الأقل، يأتي لنا بأشياء فعلية، أمَّا الفنان فيحاكي تلك الأشياء الفعلية التي أنتجها الصانع. وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته في المُثل، وتكون الأعمال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال التي هي أدنى مراتب الوجود، وأبعد الأشياء عن الحقيقة.[٣]

ومن الممكن القول إن رأي أفلاطون في الفن بوصفه محاكاة تشوه الواقع وتزيفه، ينطبق أيضًا على الشعر، لا على فنون كالتصوير والنحت فحسب؛ ذلك لأن في الشعر من الأوزان والإيقاعات والمؤثرات النفسية ما يصرف أذهاننا عن العَلاقات الحقيقية للأشياء، ويحجب عنَّا صورة الوجود في حقيقته. فحين نستمع إلى قصيدة شعرية، لا تتجه عقولنا إلى الحقيقة المنطقية التي تتحدث عنها القصيدة، أو إلى معرفة علمية للموضوع الذي تتناوله، وإنما ننقاد إلى ما في الشعر من عوامل لغوية وبلاغية وموسيقية، تكاد تصبح هي الغاية المقصودة لذاتها. هذا الوسيط اللغوي يحجب عنا الصورة الحقيقية للواقع، ويبعث فينا مشاعر لا صلة لها بالرغبة الأصيلة في المعرفة، مثلما تَحجُب عنا ألوان الرسام حقيقة الموضوعات التي تصورها، وتقدم إلينا خيالات وظلالًا يتركز عليها اهتمامنا وكأنها هي كل ما نَنشُده من حقيقة.

وليس من العسير أن يدرك المرء نقاط الضعف في هذا الوجه من أوجه نظرية المحاكاة عند أفلاطون؛ ذلك لأنه لا يمكن أن يكون نظرية عامة في الفن؛ لأن هناك فنونًا لا تنطبق عليها فكرة المحاكاة هذه أصلًا، وبالتالي لا يمكن أن توصف نواتجها بأنها ظلال لأي شيء؛ كالفنون الزخرفية والمعمارية. وفضلًا عن ذلك فإن أفلاطون يقع في هذا المجال بدوره في الخطأ الأساسي الذي يشوب نظريته في الفن بأسرها، وأعني به إقحام المسائل الميتافيزيقية في مجال الفن.

فهذا الرأي يرتكز بقوة على نظرية المُثل، وعلى موقف أفلاطون الميتافيزيقيِّ العامِّ الذي تكون فيه المحسوسات أقل حقيقةً من المُثل، وتكون فيه صور المحسوسات أقل الجميع حقيقة. ومن الواضح أن مجرد استخدام معيار «الحقيقة» في هذا المجال للمفاضلة بين الأعمال الفنية والأشياء التي تصورها تلك الأعمال ينطوي على مغالطة واضحة؛ إذ إننا

---

[٣] انظر للمؤلف مقال: «النظريات اليونانية في فلسفة الفن»، مجلة «المجلة»، العدد ٩٣، سبتمبر ١٩٩٤م.

لا نطلب من العمل الفني أن يُقدِّم إلينا تفسيرًا ميتافيزيقيًّا لحقائق الأشياء، بل إن نفس الطابَع «الوهمي» للفن هو مصدر قوته. ولو كان هدفنا هو إنتاج أشياء واقعية لكان صانعُ الإطار الذي توضع فيه الصورة أفضل من الفنان الذي رسمها، وهي في ذاتها نتيجة يكفي امتناعها لإقناعنا بمدى تهافُت هذه النظرة إلى الفن. وأخيرًا، فإن الاعتقاد بأن وظيفة الفن الوحيدة هي محاكاة الأشياء الواقعية الجزئية هو اعتقاد ساذَج إلى حدٍّ بعيد؛ ذلك لأن الفن، حتى في الحالات التي يصور فيها موضوعًا جزئيًّا أو فرديًّا، يسعى دائمًا إلى تجاوز الفردية، ويتخذ من هذا الموضوع مجرد أنموذج لتصوير نمط عام يعلو كثيرًا على الجزئيات. وتلك في الواقع هي أوضح علامات العبقرية في الفنان؛ أن يقدم إلينا، من خلال أمثلة جزئية أو حالات فردية، نماذج لعالمٍ كامل يتصف بالعمومية والشمول؛ وهي صفة نستطيع أن نقول إن أفلاطون قد تجاهلها أو غفَل عن إدراكها، على الرغم من كل ما كان يتصف به هو ذاته من مزاج فني.

(٣) أما الاعتراض الثالث الذي يوجهه أفلاطون إلى الشعر. فهو أنه يصور الآلهة بصورة غير لائقة. فالشعراء يصفون الآلهة بصفات لو نُسبت إلى البشر أنفسهم، لَما وجدوا فيها ما يشرفهم؛ إذ تظهر الآلهة لديهم غيورة، منتقمة، ساخرة، لاهية، عابثة، بل خليعة في بعض الأحيان.[٤] أمَّا أفلاطون فيريد أن تكون للآلهة أفضل صورة ممكنة، ولا سيما في أذهان النشء الذي ينبغي أن تضمن له الدولة المُثلى أرفع تربية.

ولقد رأى البعض في أفكار أفلاطون هذه محاورة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها؛ إذ إنه حين وجَّه حملته على كبار شعراء اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتذلة تحمل أحيانًا أسوأ ما في البشر من خصال، إنما كان يدعو إلى إصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذي كان كفيلًا بتقريبها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد، والتي يرى بعض الكتاب في أفلاطون مبشرًا بها. فهو يرفض أساسًا التصوير البشري للآلهة في العقيدة اليونانية، ويدعو إلى آلهة مجردة عن صورة البشر، وعن صفات الكائنات الطبيعية. بل إنه ربما كان أكثر تطرفًا في ذلك من اللاهوتيين في العصور الدينية؛ إذ إنه ينادي في أحد نصوص الكتاب الثالث من المحاورة بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده، لا للشر أيضًا؛ إذ إن ما هو خير لا يضر، ولا يمكن أن يكون علةً للشر. «ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وإنما هو على الأشياء الخيرة، لا الشريرة … (فهو) ليس علة

[٤] انظر الكتاب الثالث، ٣٧٧–٣٨٣.

معظم ما يحدث للناس؛ إذ إن الخير في حياة البشر قليل، والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره» (٣٧٩). فهو إذن يعيب على الشعراء إساءتهم إلى الآلهة بجعلهم إياهم مصدرًا للشر إلى جانب الخير. وصحيح أن رأيه هذا يؤدي إلى القول بنوع من الألوهية ذات القدرة المحدودة، أي إنه ينفي عنها القدرة الشاملة، ولكن يبدو أنه كان ممن أدركوا في وقت مبكر أن القدرة الشاملة لا يمكن أن تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالَم يُعَد الشرُّ فيه حقيقة واقعة.

على أنه إذا كان المنطق السليم، والتطور التالي للعقائد البشرية، يؤيدان أفلاطون في حملته على عناصر التشبيه بالإنسان في العقيدة اليونانية، فإن هذه الحملة كان لها، من الوجهة الجمالية الخالصة تأثير ضار؛ ذلك لأنها قضت على الطابَع الشاعري والفني في هذه العقيدة. فمن الجائز أن الشعراء كانوا يتحدثون عن الآلهة حديثًا بشريًّا لأنهم يؤْثِرون الحقيقة الشعرية على الحقيقة المنطقية، وتلك الحقيقة الشعرية إنما تكون في التأثير الانفعالي والصور الحية التي يبعثها الشعر، لا في المعلومات الواقعية أو الدروس الأخلاقية المتضمنة فيه. فأغلب الظن أن اليونانيين كانوا يجعلون لعقيدتهم وظيفة جمالية قبل كل شيء، واتخذوا من أساطيرهم مادة للشعر والتمثيل والنحت والغناء، ولم تكن لهذه العقيدة كلُّ وظائف الدين بالمعنى التقديسي لهذه الكلمة. أمَّا أفلاطون فقد رفض هذه الوظيفة الجمالية أصلًا، وحرَص على مراقبة المضمون الحرفي للتعاليم الدينية، أي إنه أراد انتزاع هذه العقيدة من مجال الفن إلى مجال العبادة بمعناها الصحيح. ولو أمعن المرء تأمل العقيدة اليونانية، وموقف اليونانيين منها، لاتَّضح له أنهم لم يكونوا يأخذونها مأخذ الجِد إلى الحد الذي تصوَّره أفلاطون؛ فالمواسم الدينية كانت عندهم مناسبات لاحتفالات فنية وموسيقية ومسرحية، ولم تكن فترات خشوع أو تقديس بالمعنى المعروف في الأديان اللاحقة. ومن هنا يبدو أن تقريبهم للآلهة من البشر إنما كان مظهرًا من مظاهر الوظيفة الجمالية للعقيدة، فضلًا عن أنه وسيلة لإزالة الرهبة والحدود الفاصلة بين الآلهة والناس، بدليل أنهم جعلوا بين الطرفَين حالة وسطى، هي حالة الأبطال أو أنصاف الآلهة، الذين يأتون إلى الوجود نتيجة لتزاوج بين الآلهة والبشر. وبالاختصار، يبدو أن تأثُّر أفلاطون بطابع الأديان الشرقية القديمة (التي عرَفها بالاتصال المباشر، أو من خلال الفيثاغورية) قد أدَّى به إلى محاولة نقل النظرة الجادة إلى الدين من الشرق إلى اليونان وتغيير وظيفة العقيدة اليونانية تبعًا لذلك تغييرًا أساسيًّا.

ومن جهة أخرى، فقد كان أفلاطون في محاورة الجمهورية يؤسس دولة يعتقد أنها هي الدولة المُثلى. وكان من الطبيعي في فورة حماسته لتكوين هذه الدولة أن يهاجم الفن،

مثلما هاجمته بعض العقائد في فترات حماستها الأولى، حين كانت تسعى إلى تكوين «دولة إلهية» على الأرض. ففي الحالتين قد يصل تعصُّب المصلح إلى حد التزمت وضيق الأفق، وكما كانت الأساطير والفنون تكون «الثقافة الشعبية» التي تسعى العقائد، في أول فترات ظهورها، إلى تطهير الأذهان منها في سبيل إحلال التعاليم الجديدة محلها، فكذلك كان الشعر أيام أفلاطون يؤلف ذلك التراث الشعبي الذي ينافس تعاليمه الجديدة، والذي يتعين عليه التخلص منه لكي يمهد الطريق لنوع التعليم الذي يريده. وفي الحالتين يصل التطرف إلى حد النظر إلى الفن من زاوية واحدة؛ هو ما ينطوي عليه من معارف ومعلومات يراها الدعاة الجدد ضارة بدعوتهم، على حين أنهم يتجاهلون تمامًا ذلك الوجه الآخر للفن، الذي يكون فيه نشاطًا روحيًّا له قيمة يكتسبها من مجاله الخاص، لا من «الحقائق» التي ينطوي عليها، ويكون لازمًا للإنسان لمجرد كونه فنًّا، لا لأنه دعوة إلى هذه الفكرة أو تلك.

(٢) هل يمكن تبرير آراء أفلاطون الجمالية؟

تدل الانتقادات التي وجَّهناها إلى آراء أفلاطون الجمالية على أن هذه الآراء قد وقعت في خطأ أساسي، هو الخلط بين مجالَي الميتافيزيقا والفن، وبين قيم الحق والخير والجمال. فهو يحاسب الأعمال الفنية على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنها ينبغي أن تعين الإنسان على فَهم حقائق الأشياء، أو يعيب عليها أنها لا تتضمن دعوة أخلاقية مباشرة، أي إنه بالاختصار، يحكم على الفن كما لو لم يَكُن بينه وبين العلم والأخلاق أي حد فاصل.

ولقد حاول البعض تبرير آراء أفلاطون هذه — التي تبدو في نظر الإنسان الحديث مسرفة في التزمت — على أساس أن الحضارة اليونانية بأسْرها قد وقعَت في هذا الخطأ ذاته. فالحد الفاصل بين مفهومَي الخير والجمال لم يكن واضحًا عن اليونانيين في عمومهم، ومن هنا كان خلطهم بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الأخلاقية للعمل الفني فليس المطلوب من العمل الفني، في نظر اليوناني، أن يجلب لذة للحواس، وإنما ينبغي أن يبعث في الرُّوح مشاعر تساعد على تهذيبها من الوجهة الأخلاقية. «فالمزج بين فكرتَي الجميل والخير هو محور النظرية اليونانية في الفن، وهو الذي يُتيح لنا أن نفهم السبب الذي جعلهم يرون الفن تعليميًّا؛ ذلك لأن غاية الفن عندهم لم تكن هي اللذة وحدها، وإن تكن اللذة أساسية فيه، وإنما هي التهذيب والتقويم أيضًا. بل إن أفلاطون يضع التهذيب فوق اللذة، وهو في ذلك يسير مع الرأي الشائع إلى حد المبالغة. فقد انتقد هوميروس على نفس النحو الذي كان خليقًا أن ينتقد عليه فيلسوفًا أخلاقيًّا، موضحًا تلك النقائص التي تتصف بها، من وجهة

النظر الأخلاقية، نظرته إلى السماء والآلهة، ومستبعدًا كل نسيج المشاعر الإنسانية المتدفقة، وانفجار الغضب والحزن والخوف، بوصفها ضارة بالمواطنين الناشئين، ولأنها تضرب لهم مثلًا سيئًا، مع أن هذه الأمور وحدها هي التي خلَّدت الإلياذة والأوديسة من حيث هما عملان شعريان، لا بحثان أخلاقيان … وتمشيًا مع هذا الرأي، نجد أن الهدف الرئيسي لكل فن يوناني هو تمثيل الشخصية الإنسانية والمُثل العليا للإنسان … وبالاختصار، فإن فضيلة الإنسان أو امتيازه، كان هو المحور الذي يدور حوله الفن اليوناني، وكان تصوير الجميل يتضمن أيضًا تصوير الخير.»[٥]

إن المرء عندما يتأمل ما قاله أفلاطون في الشعر يراه يتحدث عنه كما لم يَكُن شعرًا على الإطلاق. فهو في واقع الأمر يريد تحويله إلى نثر (الكتاب العاشر، ٦٠١) حتى يتسنى لنا إدراك الشعر على حقيقته، مع أن هذا التحويل ينتزع من الشعر ماهيته المميزة ويسلبه كل مزاياه. ولا يستطيع أحد أن ينكر أنك لو ناقشت الشاعر كما لو كان عالمًا، أو حللت قصيدة كما لو كنت تنتظر منها أن تأتيك بمزيد من المعرفة العلمية، لكانت النتيجة مخيبةً للآمال. غير أن الشاعر لا يقول ذلك ولا يدعيه، ولا يتقدم إليك بشعره على أنه «مرجع» تستخلص منه المعلومات. ومع ذلك فإن «هافلوك» يأتي بتعليل طريف لطريقة أفلاطون هذه في النظر إلى الشعر، وهي الطريقة التي تَمجُّها أذواقُنا الحديثة. فهو يرى أن أفلاطون يُعبِّر بذلك عن وظيفة الشعر في المجتمع اليوناني، وهي نقل التراث الثقافي شفويًّا. فحتى العهد اليوناني كان الشعر لا يزال يُعَد أداة تداول المعلومات الثقافية من جيل إلى جيل، نظرًا إلى أن إيقاعاته وأوزانه تجعل منه خير وسيط للتعليم بين الأجيال المتعاقبة. ومن هنا كان إطلاق اسم «الأدب» على هذا الشعر تسمية غير دقيقة؛ إذ إن هوميروس يمثل نقطة النهاية في فترة طويلة من الأمية نضج فيها الشعر اليوناني، وكانت الأساليب الشفوية فيها هي الوحيدة المتوافرة لتعليم الصغار ونقل العادات والعرف الاجتماعي.[٦] وبعبارة أخرى، فقد كان أفلاطون في نقده للشعر ناقدًا لحضارته وللثقافة المتوارَثة فيها، بل كان ناقدًا للتراث الثقافي اليوناني بأسره. وإذن فلا بدَّ مِن فَهم الظروف الخاصة التي ظهرت فيها هذه الحملة القاسية على الشعر وفي ضوء هذه الظروف — التي لن تتكرر في العصور التالية — تكون هذه الحملة معقولة ومفهومة. بل إن تأكيد أفلاطون لفكرة المحاكاة mimesis

٥ L. Dickinson: The Greek View of Life, pp. 211–213.

٦ Havelock: Preface to Plato, pp. 45, 125.

يُلقي عليه في هذه الحالة ضوءًا جديدًا؛ إذ إن التعاليم المصوغة في قالب شعري، والتي تُنقل وتُتوارث شفويًّا، لا تحيا إلا من خلال أدائها وإلقائها، كما ينبغي أن تقترن عملية الحفظ والاستعادة بشحنة نفسية قوية يتقمص فيها الشاب كل شخصية في الشعر، وهو موقف غير مألوف للتلميذ الحديث الذي اعتاد استخدام الكتب، وعينَيه، بدلًا من التراث الشعري، وأذنَيه ولسانه.[٧] وفي موضع آخر يقدم «هافلوك» تبريرًا لهذه الظاهرة ذاتها من زاوية أخرى فيربط بين حملة أفلاطون على الشعر، وبين رأيه في المعرفة الظنية، ويقول: «إن من الممكن التعبير بإيجاز عما كان أفلاطون يدعو إليه بالقول إنه يريد اختراع لغة تجريدية للعلم الوصفي تحل محل اللغة العَينيَّة للذاكرة الشفوية.»[٨]

فلنحلل هذه التبريرات إذن لكي نتبين مدى قدرتها على الصمود في وجه النقد.

(١) إذا بدأنا بالفكرة الأخيرة، القائلة إن أفلاطون حمَل على الشعر لأنه يتحدث في أمور العلم الوصفي بلغةٍ عينيَّة تلائم الذاكرة الشفوية، على حين أنه أراد أن يصطنع له لغة تجريدية تلائم طبيعة العلم الأكاديمي المنظم، فإنا نلاحظ أن العلم في نظر أفلاطون لم يَكُن وصفيًّا، ولم تكن له أدنى صلة بالمحسوس، وإنما كان علمًا تجريديًّا بحتًا. وهذا يؤدي بنا إلى تعديل الحكم السابق، بحيث نقول إنه لم يكن يهدف إلى دعم اللغة العلمية، بقدر ما كان يهدف إلى مهاجمة كل ما يرتبط بالعالم المحسوس، وضمنه التشبيهات الشعرية التي يستمد معظمها من هذا العالم العيني.

(٢) إذا كان صحيحًا أن التعليم الشفوي، عن طريق الشعر، يقتضي من الدارس نوعًا من المحاكاة لروح الشخصيات التي يصفها الشعر، وبالتالي يستحق النقد على هذا الأساس، فلماذا وجَّه أفلاطون نقده للشاعر بدوره؟ ولماذا تجاهل تجربة الخلق الشعري ولم يستبقِ منها إلا هذا الجانب المتعلق بطريقة حفظ الشعر أو استيعاب معانيه؟ وكيف جاز له أن يُصدِر نفس الحكم على من يحفظ الشعر ومن يؤلفه، ويدين المؤلف لأسباب لا يظهر تأثيرها إلا عند رواة شعره فحسب؟

(٣) كانت النظرية الكامنة من وراء نقد أفلاطون للشعر — وللفن بوجهٍ عام — نظرية نفعية. وبالمثل يحاول هؤلاء المدافعون أن يبرروا هذه النظرية النفعية في ضوء

[٧] Ibid., p. 44.

[٨] Ibid., p. 236.

طبيعة التراث الحضاري اليوناني في عصر أفلاطون. ومع ذلك فإن فلسفة أفلاطون تنطوي على عناصر تناقض كل فلسفة نفعية في الفن. فهو في «الجمهورية» (٤٧٦) يتحدث عن الجمال في ذاته، ويصف من يعرف أشياء جميلة فقط، دون الجمال المطلق، بأنه يعيش في حُلم، على حين أن مَن يعيش في عالم الحقيقة هو ذلك الذي يتذوق الجمال في ذاته. ومعنى ذلك أنه يعترف بالقيمة الجمالية المطلقة، ولا يكتفي — في هذا النص — بأن يكون الفن أداة في يد التربية أو وسيلة لأية غاية أخرى. وبذلك يكون هناك تناقض أساسي في فلسفة أفلاطون الجمالية، لا تكفي لرفعه الإشارة إلى أية ظروف حضارية متعلقة بعصره الخاص.

(٤) ومع ذلك ففي استطاعتنا، من خلال التبرير السابق، أن نعلل ظاهرة حيرت بعض شرَّاح أفلاطون، وهي تركيزه الحملة على الشعر في المقام الأول، ثم على الموسيقى من بعده، بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة، على حين أنه كاد أن يسكت تمامًا على فنون كالنحت والعمارة. وقد أعرب «نتلشب» عن دهشته للأهمية التي عزاها أفلاطون إلى الموسيقى بالقياس إلى التصوير والنحت والعمارة، لا سيما وأن هذه الفنون الأخيرة كانت قد بلغت عند اليونانيين مكانة رفيعة، على حين أن ما حققته الموسيقى كان ضئيلًا بالقياس إليها. ويزداد الأمر غرابةً — في نظر نتلشب — إذا تأملنا هذه الظاهرة في ضوء عداوة أفلاطون للمذهب الحسي؛ إذ إن الطابَع الحسي واضح في النحت، وهو في التصوير أوضح منه في الموسيقى والشعر.[٩] والتعليل الذي يقدمه لهذه الظاهرة هو أن الكلمات — ولا سيما إذا كانت موزونة مُلحَّنة — كان لها تأثير كبير في نفوس اليونانيين. وبالفعل يمكن القول إن الأمَّة اليونانية قد بالغت في تأثير «الكلمة» إلى حد أنها تصورت أن التعامل مع الكلمات يُغني عن التعامل مع العالم الطبيعي، ومن هنا كانت أهمية العلوم الاستدلالية، كالرياضة والمنطق، غير أن التعليل التربوي هو الأقدر على تفسير هذه الظاهرة؛ إذ إنه لما كان هدف أفلاطون هو نقد التراث الثقافي اليوناني، كما ينتقل شفويًّا عن طريق الشعر الملحن من جيل إلى جيل، فقد كان من الطبيعي أن تَنصبَّ حملته على الشعر والموسيقى بوصفهما الأداتَين الرئيسيتَين لنقل هذا التراث، على حين أن النحت والتصوير والعمارة ليس لها دور واضح في هذا الميدان.

---

[٩] Nettleship: The Theory of Education in Plato's Republic, pp. 69–70.

وانظر أيضًا لنفس المؤلف.

Lectures on the Republic of Plato, pp. 116–117.

(٣) الحقيقة الشعرية والحقيقة الفلسفية

إذا كانت المحاولة السابقة لتعليل موقف أفلاطون من الشعر تبدو لنا مقنعةً في نواحٍ معينة، وغير مقنعة في نواحٍ أخرى، ففي اعتقادي أن هناك جانبًا من جوانب فلسفة أفلاطون ينطوي على تفنيد حاسم لهذه المحاولة، وأعني به الجانب الأسطوري من هذه الفلسفة.

ويكاد يكون من المتفق عليه بين الباحثين أن الأسطورة عند أفلاطون تُعبِّر عن نوع من المعرفة الاحتمالية في أمور لا يمكن إقامة البرهان عليها؛ ذلك لأنها تتعلق بمسائل لا يمكن التوصل فيها إلى حقيقة يقينية، ومن هنا كان علينا أن نكتفيَ في هذه الأمور بالفرض المرجح، لا باليقين الذي لا يمكن مناقشته.[١٠] ومن قبيل هذه الأمور، البحث في أصل العالم وطبيعة الألوهية والحياة الأخروية وأصل النفس البشرية ومصيرها، وبعض المسائل المتعلقة بتنظيم الدولة. تلك كلها مسائل حيوية دون شك، غير أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يصل فيها إلى معرفة لها نفس يقين المعرفة الرياضية. ومن هنا كان عليه أن يلجأ إلى الأسطورة والخيال بوصفهما أفضل وسيلة للتعبير عن هذا النوع من الحقائق.

على أن من الملاحظ أن الأسطورة تربط الفكر الفلسفي بالتراث الغابر، وبالذكريات الموروثة من الماضي السحيق، بل إنها كما يقول: «ريفو Rivaud» «تبعث الصورة الوقور لأولئك الأجداد البعيدين الذين كانت الآلهة تهبهم أحيانًا ملَكة الرؤيا الواضحة».[١١] فإذا صحَّ هذا، كان معناه أن أفلاطون قد دعا إلى ربط الفكر بتراثه الغابر، بل عمِل من خلال أساطيره على الإبقاء على هذا التراث حيًّا. فكيف إذن يقال إنه أراد محاربة التراث القديم كما تناقَله كبار الشعراء في أساطيرهم؟ وإذا كان التعليل الصحيح لحملة أفلاطون على الشعر هو العداء التقليدي بين الشعر والفلسفة، فكيف التجأ أفلاطون إلى الأساطير — ذات الطبيعة الشعرية — في الموضوعات ذات الأهمية الكبرى، بل جعل من إحدى محاوراته الكبرى، وهي طيماوس أسطورة واحدة متصلة؟ أيمكن أن يكون هذا هو الأسلوب الذي يتبعه مفكر حريص على أن يباعد بين أمته وبين الشعر بوصفه مصدرًا مضللًا للمعرفة

---

[١٠] V. Brochard: “Les mythes dans la philosophie de Platon,” Article dans “Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,” Paris (Vrin), 1954, p. 53.

[١١] A. Rivaud: Histoire de la philosophie, Paris (P.U.F.), 1948, Tome I, p. 172.

كانت هذه الأمَّة تلتمس لديه الإجابة عن أسئلتها الرئيسية؟ الحق أن أفلاطون لم يقتصر على الإجابة بالأساطير في صدد مشكلات رئيسية للفكر الفلسفي، بل لقد حاول أن يأتيَ لها بمبررات تجعل الالتجاء إليها جزءًا من تنظيم الدولة ذاتها؛ فهي ليست وسيلةً نلجأ إليها لأننا لا نجد ما هو أفضل منها، وإنما هي خُطة ضرورية لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الاستقرار بين طبقات المواطنين. ومهمتها لا تقتصر على الأمور الغيبية المتعلقة بالأصل والمصير الكوني، وإنما تمتد إلى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها. فلا بدَّ من «أكذوبة» من أجل إقناع المواطنين بأهم المسائل في فلسفة الحكم عند أفلاطون، وهي انقسام الناس إلى طبقات أساسية متميزة. ونقول إن هذه أهم مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التعريف الذي استقرَّ رأيه عليه للعدالة هو أداء كلٍّ للعمل الذي يصلح له، والتزامه الطبقة التي تؤهله «طبيعته» للانضمام إليها. ففي هذه المسألة الأساسية تقوم الأسطورة بمهمة إقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة، وبأن هذا تقسيم اقتضاه النظام الطبيعي للعالم. فإذا تسرَّب الشك إلى نفوس المواطنين في هذا المبدأ، أو فكَّروا في الثورة عليه، كان للحكام أن يكذبوا عليهم بأن يؤكدوا لهم أن «الآلهة» قد أرادت هذا التقسيم وباركته، وأن هذا أمر قضت به «النبوءة» — أو بالاختصار، أن القانون الذي أراده أفلاطون شريعة إلهية لا تناقش. فإذا كان أفلاطون يلجأ في هذه المسألة الحيوية إلى الأسطورة، لا بمعنى المعرفة المرجَّحة أو الاحتمالية، بل بمعنًى أشد تطرفًا، هو «الأكذوبة»، فهل يجوز لنا أن نقبل الرأي القائل إن «أكاذيب» الأساطير الهومرية هي علة تحامُل أفلاطون عليها، أو إنه أراد أن يَفصِل المعرفة عن تراثها الأسطوري الغابر ويشق بها طريقًا عقليًّا جديدًا؟

إننا لا نود أن نُصدر حكمًا على طريقة أفلاطون في الالتجاء إلى الأسطورة، ولكن الذي نود أن ننبه إليه هو التناقض الواضح بين هذه الطريقة وبين حملته على الشعراء لالتجائهم إلى هذا الأسلوب ذاته. والفكرة التي تفرض نفسها على الذهن في هذا الصدد، هي أن أفلاطون قد اعترف — على الأقل — بنوع من الحقائق لا يمكن التعبير عنه إلا بالأسطورة، وهي ما يمكن تسميته ب «الحقائق الشعرية»، مما يحتم على المرء أن يُسلِّم بوجود تناقض أساسي في موقفه من الشعر، ويقلل في الوقت ذاته من أهمية المحاولات التي يبذلها بعض الشرَّاح لتبرير موقفه هذا على أساس العداء التقليدي بين الشعر بوصفه ثقافة أسطورية لا تقوم على أساس من اليقين، وبين الفلسفة بوصفها أرفع مصدر للمعرفة اليقينية.

وإذن، فهناك بالفعل ظاهرة غريبة يصعب تعليلها في فلسفة أفلاطون؛ هي أنه، وهو أقرب الفلاسفة إلى المزاج الشعري، قد حمل على الشعر حملةً شعواء، وطالب بتطبيق

مقاييس ميتافيزيقية أو منطقية أو أخلاقية صارمة في الحكم على الأعمال الفنية بوجهٍ عام، وهي مقاييس لو كانت طُبقت على عملٍ مثل «طيماوس» أو «المأدبة» لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة! وفي الوقت الذي كان فيه أفلاطون أديبًا مرهفَ الحس، إلى جانب كونه فيلسوفًا، وكان يعترف بالأسطورة وسيلةً للتعبير عن حقائق معينة لا سبيل إلى التعبير عنها بوسائل المعرفة الأخرى، نراه يُنكر الاستقلال الذاتي للحقيقة الجمالية، ويُخضعها على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن، وينادي بتطبيق معايير جمالية كفيلة باستبعاد الأدب والفن اليوناني، بل كل ما يذكرنا بأمجاد الشعب اليوناني القديم في هذا الميدان.

وأخشى أن أقول إن هذا التناقض الأساسي عند أفلاطون في مجال الخلط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية، لم ينفع الفلسفة ولا أفاد الشعر. فهو من جهةٍ قد تحدث بأسلوب الشعر والأساطير؛ حيث كان ينبغي عليه أن يتحدث بأسلوب العلم (كما في محاورة طيماوس)، وهو من جهة أخرى قد استنكر على الشعراء أن يخاطبوا الناس بأسلوبهم المميز الذي يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية؛ أي إنه، بالاختصار، قد عالج الفلسفة بأسلوب الشعر، وعالج الشعر بأسلوب الفلسفة، فلم يَعُد ذلك بالنفع على الاثنين معًا!

ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلًا جزئيًّا — قد لا يكون مقنعًا كل الإقناع — لهذه الظاهرة الغريبة في تفكير ذلك الفيلسوف الذي وقف موقفَ العداء السافر من الشعر، في الوقت الذي حفَلَت فيه كتاباته بالمجازات والصور الشعرية الحية والخيال الخصب؛ ذلك لأن أفلاطون ربما كان شاعرًا من نوع خاص؛ شاعرًا لا يتغنى بالمحسوس، ولا يندمج فيه بكل خياله، أو يستخلص منه صورًا يَنقُلها إلى سائر المجالات، وإنما كان شاعرًا تجريديًّا — وهو تعبير يبدو له وَقْع غريب على الآذان، ولكنه قد يكون في رأيي أقرب التعبيرات إلى إيضاح شخصية أفلاطون. فالجمال الذي كان يهفو إليه لم يكن ذلك الجمال الذي يهفو إليه معظم الفنانين والشعراء — جمال الصور المحسوسة حين تنقل إلى عالم المعنويات، وإنما هو جمال تنعدم فيه الحياة والمادة والقوام، جمال مجرد لا ينطوي إلا على «الماهيات» الخالصة. وهو — على عكس الشعراء — يحمل على ما يُثري الحياة ويُعبِّر عن طابَعها العَينيِّ الملموس، وعلى التعدُّد الفني للخطوط والألوان، والتنوع الزاخر للصور التي نراها في الطبيعة. كل ذلك يعده أفلاطون شرًّا، ولا يرى الجمال إلا في ذلك الشبح المجرَّد الهزيل، الذي يسميه بالجمال في ذاته. وقد يكون ذلك «الجمال في ذاته» مقنعًا للعقل، ولكنه ليس «جميلًا» بأي معنًى من المعاني؛ أي لا يستجيب له ذلك النزوع الذي اصطلحنا على تسميته

بالحاسة الجمالية. إنه شيء ثابت، جامد، لا يتغير ولا يتحرك ولا يحيا ولا يتطور، يفضله «شاعر التجريد» على كل مظاهر الجمال المتنوع النابض بالحياة. فإن كان هذا هو نوع الشعر الذي امتاز به أفلاطون، فليس من المستغرب أن يتصف موقفه من الشعر، ومن الفن عامة، بهذا التناقض الأساسي، وأن تختلط الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية في فلسفته إلى هذا الحد.

الترجمة

راجعها على الأصل اليوناني
الدكتور محمد سليم سالم

الكتاب الأول

(٣٢٧) المقدمة بالأمس هبطت إلى بيرايوس مع جلوكون بن أرستون، لأؤديَ فروضَ الصلاة إلى الآلهة،[١] كما أردت في الوقت نفسه أن أرى كيف يحتفلون بالعيد؛ إذ إنهم كانوا يحتفلون به للمرة الأولى. ولكَمْ سُررت بمرأى موكب السكان، غير أن موكب التراقيين لم يكن يقل عنه جمالًا. وبعد انتهاء الصلاة ومشاهداتنا الحفل صعِدنا إلى المدينة. وعندما لمحنا بوليمارخوس بن كيفالوس عن بُعد، ونحن على أُهْبة العودة، أمر غلامه بأن يُهرع إلينا، ويسألنا الانتظار حتى يأتي. ولحِقني الخادم فأمسك بمعطفي من الخلف قائلًا: إن بوليمارخوس يود لو انتظرتم. فالتفتُّ إليه وسألته: أين سيده؟

فقال الشاب: هو ذا آتٍ من ورائكم، لو تفضلتم بالانتظار.

فقال جلوكون: سننتظر بلا شك. ولم تمضِ لحظات حتى ظهر بوليمارخوس، وكان معه أديمانتوس، شقيق جلوكون، ونكرانوس بن نيكياس، وعدة أفراد غيرهم ممن اشتركوا في الموكب.

وخاطبَني بوليمارخوس قائلًا: إنني أرى أنك وصديقك يا سقراط قد بدأتما تسيران في طريق العودة إلى المدينة.

فقلت: إنك لم تَعْدُ الصواب.

فأتبعني قائلًا: ولكن أترى كثرتنا في العدد؟

– بلا شك.

– حسن، فإما أن تكونا أقوى من هؤلاء جميعًا، وإما أن يكون عليكما أن تظلَّا باقيَين هنا.

---

[١] وهي الإلهة بنديس، أي أرتيمس كما يسمونها في تراقيا.

فقلت: أليس هناك احتمال آخر؛ هو أن نتمكن نحن من إقناعكم بإطلاق سراحنا؟

فقال: ولكن أفي وسعك إقناع أناس يرفضون الإصغاء إليك؟

فأجاب جلوكون: يقينًا إن هذا محال.

– إذن فلتكن على يقين من أننا لن نصغيَ إليك.

(٣٢٨) وأضاف أديمانتوس بدوره: ألم ينبئك أحد بذلك السباق الذي سيجري قرب المساء؛ سباق المشاعل على ظهور الخيل تكريمًا للآلهة؟

فأجبت: على ظهور الخيل؟ إن هذا لتجديد. أيحملون المشاعل فوق ظهور الخيل ويسلمها كلٌّ للآخر خلال السباق؟ أهذا هو ما تعنيه؟

فقال بوليمارخوس: أجل. وليس هذا كلَّ ما في الأمر، بل سيقام حفل في الليل يجدر بك ولا شك أن تشاهده، وسنخرج بعد العشاء بفترة وجيزة ونشاهد ذلك الحفل. وهناك ستجد جمعًا من الشباب، وستكون أمامنا فرصة طيبة للحديث. فلتبق إذن، ولا تكن عنيدًا.

فقال جلوكون: أعتقد، ما دمت تلح، أن علينا أن نبقى.

فأجبت: حسنًا. ما دام هذا رأيك، فسنظل هنا.

وهكذا توجهنا مع بوليمارخوس إلى بيته. وهناك وجدنا أخويه ليسياس وأوتيديموس،[٢] ومعهما ثراسيماخوس[٣] الخلقدوني وخارمنتيدس البايني، وكليتوفون بن أرستونموس،[٤] كما كان في البيت كيفالوس[٥] والد بوليمارخوس الذي لم أكن قد رأيته منذ عهدٍ بعيد؛ ولذا ظننت أنه قد أوغل في الشيخوخة. وكان كيفالوس يجلس على أريكة، وعلى رأسه إكليل؛ إذ إنه كان قد فرَغ لتوه من تقديم قربان في ساحة داره. وكانت بالغرفة مقاعد أخرى وُضعت على شكل نصف دائرة، فجلسنا عليها حوله. وما رآني كيفالوس حتى حيَّاني تحيةً حارة ثم قال:

إني لأعتب عليك أنك لم تَعُد تتردد علينا في بيرايوس كما يجب يا سقراط. ولو كان في طاقتي أن أتوجه لرؤيتك لَفعلت، ولَما كان عليك أن تأتي، وإنما نذهب نحن إليك. غير

---

[٢] كان ليسياس كاتبًا خطابيًّا مشهورًا، كما كان بوليمارخوس مشتغلًا بالفلسفة.

[٣] اشتغل ثراسيماخوس بالفلسفة والخطابة، وله في الأخيرة مؤلفات معروفة، فضلًا عن أنه اشتغل بتعليمها.

[٤] لا يُعرف عن هاتين الشخصيتَين شيء كثير. وهما على أية حال لم يشتركا في المحاورة تقريبًا.

[٥] كان كيفالوس تاجرًا ثريًّا في الأسلحة في بيرايوس بعد تقاعده.

أنني في هذه السن لا أستطيع الوصول إلى المدينة إلا بصعوبة، وإذَن فقد كان أحرى بك أن تجيئنا في بيرايوس أكثر مما اعتدت الآن. وأود أن أنبئك بأنه كلما ذوت ملاذُّ الجسم ارتفع عندي قدر لذة المحادثة وسحرها. فلا ترفض لي إذن هذا الرجاء، ولتترد علينا كثيرًا، مع بقائك في رفقة أولئك الشبان، فنحن لك أصدقاء قدامى.

فأجبته: ليس أَحبَّ إلى باكيفالوس من محادثة الكهول؛ إذ إنني أعدهم سائحين أتموا رحلة قد يكون عليَّ أن أقوم بها بدوري. وبودي لو سألتهم عن طبيعة هذا الطريق، وعما إذا كان معبدًا ممهدًا أم وعرًا صعبًا. لهذا أود أن أسألك، ما دمت قد بلغت تلك المرحلة التي يسميها الشعراء بـ «مشارف الكهولة»، عما إذا كنت تجد طريق الحياة شاقًّا، أم أن لديك رأيًا آخر؟

(٣٢٩) فقال: سأنبئك يا سقراط بما أُحسُّ به. إن الرجال في سني غالبًا ما يتجمعون معًا، فنحن كالطيور على أشكالها تقع، كما يقول المثل القديم. وفي هذه الاجتماعات ترى معظمنا يجأر بالشكوى؛ فهم يأسفون على لذات الشباب، ويتذكرون متعة الحب، والنبيذ، واللحم الطيب، وما شاكلَها من اللذات، ويحزنون كما لو كانوا قد فقدوا بحق شيئًا عزيزًا؛ حقًّا لقد مرَّت بنا أوقات طيبة، غير أن هذا كله قد مضى ولم تَعُد الحياة اليوم تستحق أن تُسمى حياة. وقد يشكو البعض مما جلبته عليهم الكهولة من إهانات ألحقها بهم أقرباؤهم، ويعددون بقلوب مفعمة بالأسى ما سببته لهم كهولتهم من أضرار. غير أن رأيي هو أن أولئك الكهول لا يَصلون إلى السبب الحقيقي؛ فلو كان هو الكهولة لكان له نفسُ الأثر عليَّ وعلى كل مَن بلغوا من العمر مثلما بلغت. غير أني قابلت كهولًا تتملك نفوسهم مشاعر مختلفة تمامًا، منهم سوفوكليس الشاعر.[٦] فقد كنت ذات يوم معه، وسئل: كيف أحوالك مع الحب الآن يا سوفوكليس؟ أولا تزال فحولتك على ما هي عليه؟ فأجاب: لا تتحدث هكذا يا صديقي، فأنا أحمد الله على أنني تخلصت مما تتكلم عنه كما لو كنت قد تحررت من سيد مخبول متوحش. ولكم أعجبتني كلماته هذه، وما زال إعجابي بها اليومَ على حاله؛ إذ لا شك أن الكهولة تتصف بميزة عظيمة من الهدوء والحرية. فعندما تُرخي الانفعالات قبضتها، عندئذٍ نتحرر، لا من قبضة سيد مخبول واحد فحسب، كما قال سوفوكليس، بل من قبضة أسياد عديدين. والحق يا سقراط أن مظاهر الحزن هذه،

[٦] تُوفي سوفوكليس عن تسعين عامًا.

وما تسمعه من شكوى عن الأقارب، يجب أن تُعْزى إلى سببٍ واحد، ليس هو الكهولة، وإنما أخلاق الناس وطباعهم؛ إذ إن مَن كان على خلُقٍ سمح هادئ لن يشعر بضغط الشيخوخة، أمَّا من كان على عكس ذلك، فكهولته وشبابه معًا حِمل ثقيل عليه.

وظلِلتُ أصغي إليه في إعجاب، ولَمَّا أردت أن أستدرجه كيما يواصل حديثه قلت: هذا حسن يا كيفالوس، غير أني أشك إن كان الجميع قد اقتنعوا بحديثك هذا. فهم يظنون أنك لا تحس بوطأة الكهولة، لا لأنك ذو طبيعة سمحة، وإنما لأنك ذو ثراء، وكلنا يعلم أن الثراء يخفف كثيرًا من الآلام.

فأجاب: إنك على حق. فهم لم يقتنعوا، وإنهم لعلى صواب في بعض ما (٣٣٠) يقولون، ولكنهم ليسوا على صواب بقدر ما يعتقدون. وأود هنا أن أجيبهم بما أجاب به تمستوكليس ذلك الرجل الذي ينتمي إلى جزيرة سريفوس،[٧] والذي سبَّه قائلًا: إنه لم يشتهر بفضل مواهبه الخاصة، ولكن لأنه أثيني، فكان رد تمستوكليس: «صحيح إنني لو كنت من سريفوس لما اشتهرت. ولكنك لو كنت من أثينا لما اشتهرت بدورك». هذا الرد ينطبق على أولئك الذين ليسوا أثرياء ويضيقون بالكهولة ذرعًا. فإذا كان صحيحًا أن الرجل الخيِّر لا يستطيع تحمُّل عبء الكهولة مقترنة بالفقر، فإن الثراء لن يجعل من الشرير شخصًا قانعًا راضيًا بحاله أبدًا.

فقلت: هل لي أن أسألك يا كيفالوس عما إذا كان الجزء الأكبر من ثروتك موروثًا أم مكتسبًا؟

– أتسألني عما اكتسبت من الثراء؟ إن قدرتي على كسب المال وَسَطٌ بينَ قدرة أبي وجدي؛ إذ إن جدي، الذي أحمل اسمه، قد ورث من الثروة ما يعادل ما أملكه الآن تقريبًا، وضاعفها عدة مرات، غير أن أبي ليزانياس قد نقص هذه الثروة عما هي عليه الآن، وسأشعر بالرضا لو خلفت لأبنائي هؤلاء أكثر قليلًا، لا أقل قليلًا، مما تلقيت.

– لقد وجهت إليك هذا السؤال لأني أراك لا تعبأ كثيرًا بالمال، وهي صفة يتسم بها وارثو المال لا مكتسبوه. فلدى جامعي الثروات حب مضاعف للمال. وكما يحب الشعراء أشعارهم أو الآباء أبناءهم، فإنهم يتعلقون بثرواتهم؛ لأنها من خلقهم، ولا يكتفون بحب الثروة من أجل ما فيها من نفع، كما نفعل نحن جميعًا. وعلى ذلك فإن صحبتهم مكروهة دائمًا؛ إذ ليس لديهم ما يطرونه سوى الثراء.

[٧] جزيرة يونانية ضئيلة الشأن.

فقال: هذا حق.

– أجل، إنه الحق كله، ولكن لدي سؤالًا آخر، فما الذي تظنه أكبر غُنم جنيتَه من ثروتك؟

فقال: إنه شيء لا أتوقع أن يقتنع به الآخرون بسهولة. إذ إنني أود أن أنبئك يا سقراط أن المرء عندما يحس أنه أصبح على شفا الموت، فإن ذهنه يحتشد بمخاوف وهموم لم يكن يعرفها من قبل. فقد كان فيما مضى يسخر من أساطير العالم السفلي والعقاب الذي يلحق المرء فيه على ما ارتكبه هنا من مظالم، أما الآن فتشعر نفسه بالقلق خوفًا من أن تكون هذه القصص صحيحة. وهكذا يزداد اهتمامًا بهذه الأمور، إما عن ضعفٍ لتقدُّمه في السن، وإما لاقترابه من ذلك العالم الآخر، وتتراكم الشكوك والمخاوف في نفسه، فيبدأ في التفكير وفي تذكُّر ما قد يكون قد ألحقه بالآخرين من أضرار. فإذا وجد أن موازينه قد (٣٣١) ثقلت، فإنه يفزع من نومه مرارًا كالطفل، ويمتلئ رأسه بنذر الشر المظلمة. أما من لم يحمل وِزرًا فإن الأمل الجميل هو الذي يتعهده بالرعاية في كهولته — على حد تعبير بندار الخلاب حين قال: «إن الأمل ليسعى إلى نفس مَن يعش عادلًا قديسًا، وهو الذي يتعهده ويرعاه في كهولته، وهو رفيقه في رحلته — إنه الأمل الذي يبدد بقوة طاغية ما في نفس الإنسان من قلق.»

كلمات رائعة تستحق الإعجاب! إن أكبر ما في الثراء من غُنمٍ، لا أقول للجميع، ولكن للعقلاء من الناس، هو أن الثري لا يحتاج إلى خداع الآخرين أو غشهم، لا عامدًا ولا مرغمًا، ولا يهمل تقديم القرابين إلى الآلهة أو سداد ديونه للناس. وهكذا يرحل إلى العالم الآخر وقد تخلص من هذه المخاوف. ولا شك أن للثراء فوائد كثيرة أخرى، ولكن موازنة مزاياه العديدة كفيلة بأن تُقنِع كل عاقل بأن هذه أعظمها.

كيفالوس: العدالة هي الصدق في القول والوفاء بالدين.

فأجبته: حسنًا ما قلت يا كيفالوس. ولكن لننظر في الفضيلة ذاتها، أي العدالة فما هي؟ أهي الصدق في القول والوفاء بالدين فحسب؟ ألا ترى معي أن هذين الأمرين ذاتهما قد يكونان صوابًا أحيانًا وخطأً أحيانًا أخرى؟ لنفرض أن صديقًا قد أودَع لديَّ أسلحة، وهو في كامل قُواه العقلية، ثم أراد استردادها بعدَ أن أصابه مسٌّ من الجنون، أتراني مُلزَمًا بردها إليه؟ لن يقول أحد إنني مُلزَم بذلك، أو إنني أكون على حق لو فعلت ذلك، كما أن أحدًا لن يعتقد بأن من واجبي قول الصدق لمن كان في مثل حالته.

فأجاب: هذا عين الصواب.

فقلت: وإذن فالصدق في القول والوفاء بالدين ليس هو التعريف الصحيح للعدالة.

فتدخل بوليمارخوس قائلًا: كلا يا سقراط، فمن الممكن أن يكون هذا تعريفًا صحيحًا للعدالة، لو كان لنا أن نصدق سيمونيدس.

فقال كيفالوس: سأغادر مجلسكم الآن؛ إذ إن عليَّ أن أُعنى بالقربان. وسوف أترك المناقشة لبوليمارخوس وبقية الرفاق.

فقلت: أليس بوليمارخوس وريثك؟

فأجاب: يقينًا. وغادرنا ضاحكًا ليقدم قربانه.

بوليمارخوس: العدالة في مساعدة الأصدقاء والإضرار بالأعداء.

فسألت: خبرني إذن، يا وريث المناقشة، ما الذي قاله سيمونيدس عن العدالة، وما الذي تقره في هذا القول.

فقال بوليمارخوس: لقد قال إن من العدل إعطاءَ كلِّ ذي حق حقه، وهو في رأيي على حق في هذا القول.

فقلت: إن من العسير قطعًا أن يتشكك المرء في كلمات رجل حكيم ملهم مثل سيمونيدس، غير أن مرماه وإن كان واضحًا لك، غامض كل الغموض (٣٣٢) بالنسبة إليَّ. إذ لا شك أنه لا يعني، كما قلنا الآن، أنني ملزم برد وديعة من الأسلحة أو من أي شيء آخر إلى من شاء استردادها وهو غير متمالك قواه العقلية. ومع ذلك فأنت لا تنكر أن الوديعة حق لصاحبها.

– وهذا صحيح.

– وإذن فليس لي أن أرد الوديعة إن أراد استردادها شخص به مسٌّ من الجنون.

– كلا بالطبع.

– فلا بدَّ إذن أن سيمونيدس كان يعني شيئًا آخر حين قال: إن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه.

– لقد كان يعني شيئًا آخر بالتأكيد؛ إذ إنه يظن أن على المرء دائمًا أن يقدم الخير، لا الشر، إلى صديقه.

– لقد فهمت أنك تعني إنْ ردَّ صديق وديعة من الذهب إلى صديقه، لا يكون وفاء بالدين، إذا نَجَم عنه ضرر لمن يتلقاه، ألا تعتقد أن هذا هو ما كان يعنيه؟

– أجل.

– وماذا عن الأعداء؟ أينبغي أن نرد إليهم ما ندين به لهم؟

– لا شك أن علينا أن نرد ما ندين به لهم، وإني لأعتقد أن للعدو على عدوه ما يستحقه أو ما يجب سداده له، أي الشر.

– وإذن فقد كان كلام سيمونيدس عن طبيعة العدالة، كبقية كلام الشعراء، غامضًا؛ إذ إنه كان يعني حقًّا أن العدالة هي أن نردَّ إلى كلٍّ ما يستحقه، ولكنه أسمى هذا «دينًا».

– لا بدَّ أن هذا هو ما كان يقصده.

– ولكن، أصغ إليَّ: لو سألنا سيمونيدس عن فن الطب، ومن هو ذلك الذي يعطيه الطبيب ما يستحقه وما يلائمه، فبماذا تظنه يجيب؟

– سيجيب ولا شك بأن الطبيب يصف الأدوية والغذاء والشراب لأجسام البشر.

– وفن الطبخ: لمن يعطي ما هو مستحق وملائم، وما الذي يعطيه؟

– إنه يحدد المقادير المناسبة للأطعمة.

– وما الذي يعطيه الفن المسمى بالعدالة، ولمن؟

– لو استرشدنا بالأمثلة السابقة يا سقراط، لكانت العدالة هي الفن الذي يقدِّم الخيرَ للأصدقاء ويُلحِق الشرَّ بالأعداء.

– وإذن فسيمونيدس يعني بالعدالة تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء؟

– أعتقد ذلك.

– وأي الناس أقدر، في أمور الصحة والمرض، على تقديم الخير إلى أصدقائه وإلحاق الأذى بأعدائه؟

– الطبيب.

– وفي الأسفار، إزاء مخاطر البحار؟

– قبطان السفينة.

– وفي أي مجال، أو بالنسبة إلى أي فعل، يكون العادل أقدر الناس على إلحاق الأذى بأعدائه وتقديم الخير لأصدقائه؟

– في الحرب، حين يقاتل مع الأول وضد الثاني.

– ولكن المرء يا عزيزي بوليمارخوس لا يكون في حاجة إلى الطبيب حين يكون في صحة جيدة.

– كلا.

– ولا يكون في حاجة إلى القبطان حين لا يكون على سفر في البحر.

– كلا.

– وإذن فليس للعادل من جدوى في وقت السلم.

– إن هذا أبعد الأفكار عن ذهني.

(٣٣٣) – أوتظن أن العدالة ينبغي أن تفيدنا في أوقات السلم أيضًا؟

– أجل.

– كالفلاحة، التي تفيد في جني المحاصيل؟

– أجل.

– أو كصناعة الأحذية في إمدادنا بالأحذية؟

– أجل.

– ففيمَ إذن تستخدم العدالة، وما الذي تُكسبنا إياه في وقت السلم؟

– في إبرام العقود يا سقراط.

– أوتعني بالعقود الشركة؟

– بالضبط.

– ولكن أيهما تراه شريكًا أنفع في لعب النرد، الرجل العادل أم اللاعب الحاذق؟

– اللاعب الحاذق.

– وفي صف القوالب والأحجار، أيكون العادل شريكًا أجدى وأنفع من البنَّاء؟

– إن العكس هو الصحيح.

– فإذا كان عازف القيثارة أفضل من الرجل العادل في العزف على القيثارة، ففي أي أنواع الشركة يكون العادل شريكًا أنفعَ من عازف القيثارة؟

– في شركة المال.

– إلا إذا كنت تقصد استغلال المال واستثماره، كما هي الحال في شراء فرسٍ أو بيعه. فالخبير في الخيل أجدى في هذه العملية، أليس كذلك؟

– يقينًا.

– وإن شئت شراء سفينة، ألا يكون صانع السفن أو ملاحها خيرًا لك؟

– هذا صحيح.

– فمتى يكون العادل أنفع من الباقين في استعمال الفضة والذهب؟

– عندما نود الاحتفاظ بهذا المال وديعة مأمونة.

– أي عندما لا يستخدم المال، ويظل خاملًا.

– بالضبط.

ومعنى ذلك أن للعدالة فائدة عندما يكون للمال فائدة؟

– يبدو أن الأمر كذلك.

– فإذا شئت أن تحفظ مِنجلًا في مكان أمين، فإن العدالة عندئذٍ يكون لها نفعها للفرد والشركة، أما إذا أردت استعماله فإن فن تشذيب الأشجار هو الذي ينفع.

– هذا واضح.

– وإن شئت أن تحفظ درعًا أو قيثارة ولا تستعملها، فستقول إن العدالة تنفعنا هنا، أما إذا أردت استعمالها فإن الذي ينفعنا عندئذٍ هو فن الجندي أو الموسيقي.

– بالتأكيد.

– وهكذا، ففي كل شيء آخر تكون العدالة نافعة حيث لا تنفع الأشياء، وعقيمة حيث تنفع الأشياء؟

– يبدو أن هذا هو الاستدلال.

– إذا كان الأمر كذلك، فيبدو أن العدالة ليست لها قيمة ذات بال. ولكن دعنا نبحث نقطة أخرى؛ أليس أقدر الناس على تسديد الضربات في مباراة ملاكمة، أو أي نوع من القتال، أقدرهم على تجنُّبها؟

– يقينًا.

– وأليس أمهر الناس في الوقاية من المرض أو التخلص منه، أقدرهم على إصابة الناس سرًّا بذلك المرض؟

– هذا صحيح.

(٣٣٤) – أليس الذي يعرف كيف يسرق خُطط الأعداء ومشروعاتهم الأخرى هو الأقدر على حماية معسكره؟

– أجل.

– وإذن فأقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقته؟

– أظن أن هذه هي النتيجة.

– فإذا كان العادل قادرًا على حفظ المال، فهو قادر على سرقته؟

– هذه على الأقل هي نتيجة كلامك.

– وهكذا أصبح العادل يبدو لنا لصًّا. وهذا درس أظنك تلقيته عن هوميروس؛ إذ إنه يؤكد في كلامه عن أوتوليكس، جد أوديسيوس من ناحية الأم، وهو من شخصياته المحببة، إنه كان أبرع من الجميع في السرقة وفي القَسم بالأيمان.

وإذن فأنت وهوميروس وسيمونيدس تتفقون على أن العدالة فن من فنون السرقة، وأننا نمارسها من أجل «صالح الأصدقاء وضرر الأعداء». أليس هذا هو ما كنت تقوله؟

– كلا، قسمًا بزوس، ولكني لم أعد أذكر ما قلته تمامًا. غير أنني ما زلتُ أعتقد أن العدالة إنما هي في خدمة الأصدقاء وإيذاء الأعداء.

– ما الذي تعنيه بالأصدقاء وبالأعداء؟ أتعني بهم أولئك الذين هم حقيقة كذلك، وليسوا أصدقاء أو أعداء في الظاهر؟

– يقينًا؛ فمن الطبيعي أن يحب المرء مَن يظنهم أخيارًا ويكره مَن يحسبهم أشرارًا.

– أجل، ولكن ألا يخطئ الإنسان كثيرًا في الخير والشر؛ ألا يبدو كثير من الأشرار أخيارًا، وبالعكس؟

– هذا صحيح.

– وفي هذه الحالة سيكون على حق إذا ساعد الأشرار وألحق الأذى بالأخيار.

– هذا واضح.

– غير أن الأخيار من الناس عادلون ويأبَون أن يقترفوا عملًا غير عادل؟

– هذا صحيح.

– وإذن فحُجتك تتضمن أن من العدل إيذاء من لم يقترف إثمًا؟

– حاشاي أن أعني هذا يا سقراط، فذلك أمرٌ منافٍ للأخلاق.

– وإذن فلا بدَّ أن يكون الأشرار هم الذين ينبغي أن نؤذيَهم والأخيار هم الذين ينبغي أن ننفعهم.

– يبدو أن هذا أفضل.

– ولكن تأمل نتيجة ذلك؛ فكثير ممن يجهلون الطبيعة البشرية لديهم أصدقاء أشرار، وعندئذٍ يكون من العدل في هذه الحالة أن يُلحقوا الضرر بأصدقائهم، كما أن لديهم أعداء خيِّرين، فيكون من العدل أن يسدوا إليهم النفع، وهذه نتيجة تتناقض مع ما نسبناه الآن إلى سيمونيدس.

فقال: هذا صحيح كل الصحة، وأعتقد أن من واجبنا تصحيحَ تعريفنا للصديق والعدو، فمن الجائز أن يكون هذا التعريف غير دقيق.

فسألته: فكيف إذن عرَفنا الصديق؟

– لقد افترضنا أن الصديق هو من يبدو أنه كذلك، أو من نظنه كذلك.

– وكيف نصحح هذا التعريف؟

(٣٣٥) – إن الأخلق بنا أن نقول: إن الصديق هو من يبدو خيِّرًا، ويكون بالفعل كذلك، أما من يبدو خيِّرًا، وليس بالفعل كذلك، فإنه لا يكون صديقًا إلا في الظاهر. وما يقال عن الصديق يقال عن العدو.

– أوَتفترض أيضًا أن الأخيار أصدقاؤنا والأشرار أعداؤنا؟

– أجل.

– وبدلًا من أن نكتفيَ بالقول — كما فعلنا أولًا — إن من العدل إسداء الخير لأصدقائنا وإلحاق الشر بأعدائنا، يجدر بنا أن نضيف إلى ذلك أن من العدل إسداء الخير لأصدقائنا إن كانوا أخيارًا وإلحاق الأذى بأعدائنا إن كانوا أشرارًا؟

– أجل، يبدو لي أن هذا حق.

– ولكن أيجدر بالعادل أن يُلحِق الأذى بأحد؟

– لا شك أن عليه أن يُلحِق الأذى بمن كان عدوًّا له وشريرًا في الآن نفسه.

– ولكن، إذا ما ألحقنا الأذى بالخيل أتغدو أحسن أم أسوأ؟

– أسوأ.

– بالنسبة إلى صفة الفضيلة في الخيل أم إلى صفة الفضيلة في الكلاب؟

– في الخيل.

وبالمثل فإن الكلاب إذا ما أُلحِق بها الأذى، غدت أسوأ بالنسبة إلى صفة الفضيلة في الكلاب، لا في الخيل.

– بالطبع.

– ألا ينبغي، بالنسبة إلى الناس أيضًا، أن نقول إن إلحاق الأذى بهم يجعلهم أسوأ بالنسبة إلى ما فيه فضيلة الإنسان؟

– بالتأكيد.

– أليست العدالة فضيلة الإنسان؟

– قطعًا.

– وإذن يغدو الناس يلحق بهم الأذى أقل عدلًا بالضرورة؟

– أظن ذلك.

– ولكن أيكون الموسيقي ممارسًا لفنه إذا جعل الناس أجهل بالموسيقى؟

– هذا محال.

– أو الفارس إذا جعل الناس أسوأ في ركوب الخيل؟

– هذا غير ممكن.

– وهل يستطيع العادل بعدالته أن يجعل الناس غير عادلين، أو بعبارة أعم هل يستطيع الخيرون بفضيلتهم أن يجعلوا الناس أشرارًا؟

– كلا بالتأكيد.

– مثلما لا تستطيع الحرارة أن تبعث البرودة، بل على العكس؟

– أجل.

– ولا الجفاف أن يبعث الرطوبة، بل على العكس؟

– أجل.

– ومثلما لا يستطيع الرجل الخيِّر أن يضر أحدًا؟

– هذا محال.

– أوترى العادل خيرًا؟

– بالتأكيد.

– وإذن فإلحاق الأذى بصديق أو بأي شخص آخر هو فعلٌ لا يَصدر عن شخص عادل، وإنما عن نقيضه؛ أي عن الظالم؟

– أعتقد، يا سقراط، أن ما تقوله صحيح كل الصحة.

– فإن قال امرؤ إن العدالة هي إعطاء كل ما ندين به له، وكان يعني بذلك أن الخير هو الدين الذي يدين به الشخص لأصدقائه، والشر هو ما يدين به لأعدائه. إن قال هذا فليس في قوله حكمة، وهو لا يطابق الحقيقة؛ إذ إن إيذاء الغير دائمًا عمل غير عادل، كما أوضحنا من قبل.

فقال بوليمارخوس: إني أتفق معك في هذا.

– فأنت إذن على استعداد لتناضل معي ضد كل مَن يعزو قولًا كهذا إلى سيمونيدس أو بياس أو بيتاكوس، أو أي رجل آخر من الحكماء والأبرار.

– فقال: إنني على أهبة الاستعداد للوقوف إلى جانبك في هذا النضال.

(٣٣٦) – هل لي أن أنبئك بمن أعتقد أنه القائل إن العدالة هي نفع الأصدقاء وإيذاء الأعداء؟

– مَن هو؟

– أعتقد أنه بارياندر، أو برديكاس أو اكسركسوس، أو اسمينياس الطيبي،[٨] أو أي ثري آخر مختال بقوته.

[٨] كان برياندر طاغية في كورينثة، وبرديكاس ملكًا لمقدونيا، وابنه هو الطاغية أرخيلاوس، أما اسمينياس الطيبي فكان خائنًا اشتُري بالمال في الحرب ضد اسبرطة، وأما اكسركسوس فكان طاغية الفرس في حربهم ضد اليونان.

فقال: هذا عين الصواب.

– فقلت: حسنًا، والآن وقد رفضنا تعريف العدالة هذا بدوره، فهل من تعريف آخر لديكم؟

ثراسيماخوس: العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى.

ولقد حدث عدة مرات خلال المحادثة أن حاول ثراسيماخوس التدخل في الحديث، فكانت بقية الجماعة تُسكته؛ إذ كانت تريد سماعنا إلى النهاية، غير أنه عندها ساد الصمت لحظة بعد أن قلت كلماتي الأخيرة لم يُطِق صبرًا على السكوت فاستجمع قواه، وأقبل نحونا كالوحش الضاري وكأنه يريد تمزيقنا إربًا، وشعرت أنا وبوليمارخوس برعب لا حد له، عندما علا صوته كالرعد صارخًا في الجماعة بأَسْرها: ماذا دهاكم يا سقراط؟! ولم ظللتما تُسمعاننا هذه البلاهات اللفظية، ويجاهل كل منكم الآخر على هذا النحو؟ إنك لو كنت مخلصًا حقًّا في سعيك إلى معرفة العدالة، لَما اقتصرت على التساؤل، ولَقدمت بنفسك إجابات، ولَما اغتررت بتفنيد إجابات الآخرين. فما أسهل الأسئلة بالقياس إلى الإجابات؛ فأما أنا فلن أسمح لأحد منكم بالقول إن العدالة هي الواجب أو الغُنم أو النفع أو الكسب أو الصالح؛ إذ إن هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز عليَّ، وإنما أريد عبارة صريحة قاطعة.

ولقد وقعت عليَّ كلماته وقْع الصاعقة، ولم أستطع التطلع إليه دون أن أرتعد. والحق أنني كنت أعتقد أنني لو لم أكن قد ثبت نظري عليه منذ البداية، لألجم لساني ولعجزت عن التفوه بكلمة.[٩] غير أنني كنت أنظر إليه منذ أن رأيت مِرجل الغضب يغلي فيه؛ ولذا أمكنني أن أجيبه.

فقلت وأنا أرتعد: لا تكن قاسيًا يا ثراسيماخوس. فإذا كنت قد ارتكبت، مع بوليمارخوس، خطأً أثناء المناقشة، فإني أؤكد لك أن الخطأ لم يكن مقصودًا.

وأنت تعلم جيدًا أننا لو كنا نبحث عن قطعة من الذهب. لما جامل كلٌّ منا الآخر؛ إذ إنه لو فعل ذلك لضيَّع على نفسه فرصة العثور عليها. فلمَ إذن، ونحن بسبيل البحث عن العدالة، وهي أنفس كثيرًا من قطع ذهبية عديدة، تقول إن كلامنا يتداعى ضعفًا أمام الآخر، وإننا لا نبذل قصارى جهدنا لنصل إلى الحقيقة؟ كلا، يا صديقي العزيز، إن نفوسنا

[٩] كان هناك اعتقاد خرافي شائع في اليونان بأن الذئب لو وقع نظره على شخص قبل أن يراه هذا الشخص، لأصبح هذا الشخص أبكم. ويلاحظ أن أفلاطون شبهه قبل قليل بالوحش الضاري.

لتتوق وتهفو إلى ذلك، غير أن الأمر يفوق قدرتنا. وإذن فما أحراكم، يا من تعلمون كل شيء، بأن تُشفقوا علينا بدلًا من أن تغضبوا منا.

(٣٣٧) فأجاب بعد ضحكة مريرة: يا إلهي! تلك هي طريقتك المميزة في التهكم وادعاء الجهل يا سقراط! ألم أتكهن بذلك منذ البداية؟ ألم أخبر الباقين بأنك إذا ما سئلت، ترفض الإجابة، وتدعي الجهل، وتفعل كل شيء إلا أن تُقدِّم جوابًا؟

فأجبت: إنك رجل ذكي يا ثراسيماخوس، وتعلم جيدًا أنك إذا ما سألت إنسانًا عن أي الأعداد يبلغ حاصل ضربها اثنَي عشر، وحذرته قائلًا: «إياك أن تقول إنها اثنان في ستة، أو ثلاثة في أربعة، أو ستة في اثنين، أو أربعة في ثلاثة؛ إذ إن هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز عليَّ». فمن الواضح، إن كانت هذه صيغة سؤالك، أن أحدًا لن يجد ما يجيب به عليك. ولكن هب أنه اعترض عليك قائلًا: ماذا تعني يا ثراسيماخوس؟ لو كانت الإجابة الصحيحة واحدة من تلك التي تحرم عليَّ قولها، أيتحتم عليَّ أن أجيب على نحو آخر ليس هو الصحيح، أهذا هو ما تعنيه؟ لو قال لك ذلك، فماذا تجيب؟

فقال: كأن القياس صحيح بين الحالتَين!

فأجبت: ولم لا يكون صحيحًا؟ وحتى ولو لم يكن، وبدا صحيحًا لمن سأل هذا السؤال، أفلا يحق له أن يقول ما يعتقد، سواء أمنعته أنت وأنا أم لم نمنعه؟

– إذن فأنت تريد أن تجيب بإحدى الإجابات التي منعتها؟

– لا غرابة إذا فعلت ذلك بعد تفكير ورويَّة.

– وماذا يكون موقفك لو أدليت إليك بجواب عن العدالة، مخالف لكل ما ذكرتموه، وأصلح منها جميعًا؟ ماذا تعتقد أنك تستحق عندئذٍ من عقوبة؟[١٠]

– عندئذٍ أستحق عقوبة الجهل، وهي أن أتلقى العلم من الحكيم.

– يا لها من عقوبة! إنك لا بدَّ أن تعاقب أيضًا بدفع شيء من المال.[١١]

فأجبت: سأدفع عندما يتوفر لدي المال.

فقال جلوكون: إن المال وفير يا سقراط، فلا تقلق على المال يا ثراسيماخوس؛ إذ إننا جميعًا سنُسهِم في إمداد سقراط به. فلتأتنا بتعريفك إذن.

---

[١٠] يشير ثراسيماخوس هنا إلى إجراءٍ مألوفٍ في المحاكمات الأثينية؛ وهو أن يتوجه القاضي إلى المذنب بالسؤال عن نوع العقوبة التي يستحقها.

[١١] يلاحظ أن ثراسيماخوس، كما يصوره أفلاطون، هو سفسطائي لا يُقدِّم تعاليمه إلا لقاءَ أجر.

فأجاب: أجل، لكي يفعل سقراط ما اعتاد أن يفعله دائمًا، وهو أن يرفض الإجابة بنفسه، ويكتفي بتفنيد إجابة غيره ويبددها كالهباء المنثور.

فقلت: عجبًا أيها الصديق الطيب! وكيف يمكن أن يجيب مَن لا يعرف شيئًا، ويعترف بأنه لا يعرف شيئًا، ومن يطلب إليه؛ إذ كانت له أفكار خاصة ضئيلة، (٣٣٨) ألا يصرح بها، لا سيما إذا أتى هذا الطلب على لسان حُجة مثلك؟ إن الأحرى بك أنت أن تتكلم، ما دمت تفخر بعلمك، وبأنك تستطيع أن تقول ما تعلم، فلا تُخيِّب ظننا إذن، وكن عطوفًا علينا، ولا تبخل على جلوكون والباقين بعلمك.

وانضم إلى جلوكون وبقية الجماعة في الإلحاح. والواقع أن ثراسيماخوس، كما أدرك الجميع، كان توَّاقًا إلى الكلام؛ إذ كان يظن أن لديه جوابًا ممتازًا يرفع من شأنه بيننا. غير أنه تَعمَّد في بادئ الأمر أن يُلحَّ عليَّ كيما أجيب، وفي النهاية وافق على أن يتكلم.

فقال: تأملوا حكمة سقراط؛ إنه يرفض أن يعلم نفسه، ويظل يتعلم من الآخرين، ولكنه يضن عليهم حتى بكلمة الشكر!

فأجبت: أما إنني أتعلم من غيري، فهذا صحيح، وأما إنني أضن بالشكر فهذا ما أُنكِره كلَّ الإنكار. فما دمت لا أملك من المال شيئًا. فإني لا أدفع إلا مديحًا، وهو كل ما أملك، وسترى — بعد أن تجيب — إلى أي حد أمدح كلَّ من يبدو لي أنه تكلَّم فأصاب؛ إذ إنني أتوقع منك الصواب في الجواب.

فقال: إذن فأصغ إليَّ ... إني أعلن أن العدالة ليست إلا صالح الأقوى.

والآن، لم لا تمتدح جوابي؟ إنك لن تفعل ذلك بالطبع.

فأجبت: دعني أفهمك أولًا. إنك تقول إن العدالة هي صالح الأقوى. فما معنى ذلك يا ثراسيماخوس؟ لا أظنك تعني أنه ما دام بوليداماس[١٢] المصارع أقوى منا، ويجد في أكل لحم البقر ما يشحذ قواه الجسمية، فإن أكل لحم البقر من صالحنا نحن الضعفاء أيضًا، وأن ذلك خير وعدل لنا بدورنا.

– عليك اللعنة يا سقراط! إنك لتُحمِّل الكلمات من المعاني ما يقضي تمامًا على الحُجة.

فقلت: ليس تمامًا، يا صديقي العزيز، وإنما أحاول فقط أن أفهم كلماتك فحسب، ولكم أود لو أنك زدتنا إيضاحًا.

---

[١٢] كان مصارعًا عملاقًا صارع الأسود وقهر بيديه الرجال المسلحين في بلاد الفرس.

فقال: حسنًا، ألم تسمع قط أن أنواع الحُكم تتباين، فمنها حُكم الطاغية ومنها الديمقراطية ومنها الأرستقراطية؟

– أجل، أعلم ذلك.

– وأن العنصر الحاكم هو الأقوى دائمًا.

– بالتأكيد.

– حسن، ففي كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها. فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية، والملكية تجعلها ملكية، وهكذا الحال في الأنواع الأخرى.

وبعد سَن هذه القوانين، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها إنما هو ما فيه صالحها هي ذاتها، وتعاقب مَن يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة. فهذا إذن ما أعنيه. فللعدالة في جميع الدول (٣٣٩) معنًى واحد، هو صالح الحكم القائم. ولمَّا كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء، وهو صالح الأقوى.

فقلت: لقد فهمت الآن. وسأحاول أن أتبين إن كنت على صواب أم على خطأ. غير أني ألاحظ أنك قد استخدمت في تعريفك للعدالة كلمة الصالح التي حرَّمت عليَّ استخدامها. ومع ذلك، فصحيح أنك قد أضفت إلى تعريفك كلمة «الأقوى».

فقال: سنقول ولا شك إنها إضافة تافهة.

– ليس من الواضح بعدُ إن كانت تافهة أم هامة. ولكن علينا أن نبحث أولًا فيما إذا كان ما قلته هو الصواب. والآن، فقد اتفقنا معًا على أن العدالة هي صالح شيءٍ ما، وإن كنت تذهب إلى أنها صالح الأقوى. أمَّا هذه الإضافة، فلست منها على يقين، وعليَّ أن أمضيَ في تحليلها.

– استمر.

– سأفعل. ولكن خبرني أولًا: أتُسلِّم بأن من العدل أيضًا أن يطيع الرعية حكامهم؟

– أجل.

ولكن أتظن أن حكام الدول معصومون من كل خطأ، أم أنهم يتعرضون أحيانًا للخطأ؟

– لا شك أنهم معرضون للخطأ.

– وإذن فهم حين يَسنُّون قوانينهم، قد يصيبون أحيانًا، ويخطئون أحيانًا أخرى؟

– هذا صحيح.

– فإذا أصابوا، كانت القوانين في صالحهم، أما إذا أخطَئوا، فإنها تكون ضد صالحهم. أتُسلِّم بذلك؟

– أجل.

ولكن على الرعية أن تطيع كل ما يسنونه من قوانين، أليس هذا هو ما نسميه بالعدالة؟

– بلا جدال.

– وإذن فالعدالة، تبعًا لتعريفك الخاص، ليست فقط الخضوع لصالح الأقوى، وإنما هي أيضًا عكس ذلك.

فسأل: ما هذا الذي تقول؟

– إنني لم أفعل شيئًا سوى تكرار ما قلته أنت ذاتك. ولكن دعنا نفحص الأمر ثانية؛ ألم تُقر بأن الحاكمين قد يُخطئون معرفة صالحهم فيما يأمرون رعيتهم به، وأن العدل أن تطيعهم الرعية؟ ألم تُقر بذلك؟

– بلى.

– وإذن فهذا يعني الاعتراف بأن العدالة ليست في تحقيق صالح الأقوى، ما دام الحكام قد يأمرون، عن غير قصد، بأشياء تجلب لهم الضرر. إذ لو كانت العدالة كما قلت هي طاعة الرعية لأوامر حكامها، فإنك ستدرك، بحكمتك البالغة، ضرورة هذه النتيجة، وهي أن الضعفاء لن يؤمروا عندئذٍ بفعل ما هو في صالح الأقوياء، بل ما يجلب لهم الضرر.

(٣٤٠) فقال بوليمارخوس: هذا غاية في الوضوح يا سقراط.

وتدخَّل كليتوفون قائلًا: هذا صحيح، إذا سمح لك بأن تكون شاهدًا في صف سقراط.

فقال بوليمارخوس: ولكن الأمر لا يحتاج إلى شهود. ما دام ثراسيماخوس ذاته يُقر بأن الحكام قد يأمرون بما ليس في صالحهم، وبأن طاعة الرعية لهم عدل.

– أجل يا بوليمارخوس، لقد سلم ثراسيماخوس بأن من العدل أن يطيع الرعية ما يأمرهم به حكامهم.

– أجل يا كليتوفون، بيد أنه ذكر أيضًا أن العدالة هي صالح الأقوى، وبينما كان يُسلِّم بكلتا هاتين القضيتَين، نراه يعترف بعد ذلك بأن الأقوى قد يأمر الضعفاء، وهم رعيته، بأن يفعلوا ما ليس في صالحه، ونتيجة ذلك أن العدالة هي ضرر الأقوى مثلما هي نفعه.

فقال كليتوفون: ولكنه كان يعني بصالح الأقوى ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه. ذلك هو ما يتعيَّن على الرعية فِعلُه، وهذا هو ما أكد ثراسيماخوس أنه هو العدالة.

فاعترض بوليمارخوس قائلًا: ولكن هذا ليس ما قاله ثراسيماخوس.

فأجبت: ليس هذا هو الأمر الهام. فإذا كان يقول الآن إنها كلماته، فلنقبل قوله هذا. ولكن خبرني يا ثراسيماخوس: أتعني بالعدالة ما يعتقد الأقوى أن فيه صالحه، سواء أكان كذلك بحق أم لا؟

فقال: كلا بالتأكيد. أتظن أنني أطلق اسم الأقوى على مَن أخطأ وقت خطئه؟

فقلت: أجل، لقد توهمت أنك فعلت ذلك، عندما سلَّمت بأن الحاكم ليس معصومًا، وبأنه قد يُخطئ أحيانًا.

– إنك لمغالط يا سقراط، أوَتعني مثلًا أن الشخص يستحق اسم الطبيب وهو يخطئ فهم حالة مريض، ومن حيث هو مخطئ في ذلك؟ أو إن من ارتكب خطأ في الحساب هو عالم في الحساب، في الوقت الذي ارتكب فيه الخطأ، ومن حيث هو مخطئ في ذلك؟ حقًّا إننا لنقول إن الطبيب أو عالم الحساب أو النحوي قد أخطأ، غير أن هذه طريقتنا في التعبير فحسب. فالحق أنه لا النحوي ولا أي شخص له خبرة ودراية بشيء ما. يرتكب خطأ، بقدر ما يستحق الاسم الذي نطلقه عليه. وهكذا فإنك لو شئت الدقة — ما دمت من أنصار المتحمسين — لَوجب أن تقول إنه ما من فنان أو حكيم أو حاكم يخطئ؛ ذلك لأنه لا يخطئ إلا حين يتخلى عنه فنه، وبذلك لا يعود من أصحاب ذلك الفن. وإذن فسواء أكان المرء فنانًا أم حاكمًا، فإنه لا يخطئ من حيث هو كذلك، برغم أن الناس يقولون عادة إن الطبيب قد أخطأ. بهذا المعنى إذن ينبغي أن تفهم الإجابة التي ردَدت بها عليك. وهكذا فإن رأيي. بكل دقة، هو (٣٤١) أن الحاكم، من حيث هو حاكم، لا يخطئ، ولَمَّا كان في عصمة من الزلل، فإنه يأمر بما في صالحه هو، وعلى الرعية أن تنفذ أوامره. وهكذا تكون العدالة، كما قلت من قبل، وكما أكرر الآن، هي صالح الأقوى.

– إذن فأنت تعتقد يا ثراسيماخوس أنني مغالط؟

فأجاب: يقينًا.

– أوَتظن أنني إنما أوجه تلك الأسئلة وفي ذهني نية الإيقاع بك؟

فأجاب: إنني لواثق من ذلك. ولكنك لن تنتصر عليَّ. فليس في وسعك أن تقهرني بقوة الحُجة، ولست أنت الذي تستطيع أن تنازلني في ميدان مكشوف.

– لن أحاول ذلك أيها العزيز. ولكن دعني أسألك، كيما نتجنب كل ما قد يقوم بيننا فيما بعد من سوء فهم، بأي معنى تستخدم كلمة الحاكم أو الأقوى، الذي تحتم العدالة على الأضعف أن ينفذ ما فيه صالحه، ما دام الأول هو الرفيع، والثاني هو الوضيع. أهو الحاكم بالمعنى الشائع أم بالمعنى الدقيق للكلمة؟

فقال: بأدق معاني الكلمة. والآن، فلتخدع ولتراوغ إن استطعت فسوف أترك لك الحرية في ذلك، ولكنك لست كفؤًا لمنازلتي.

فقلت: أوتظن أنني جننت حتى أحاول خداع ثراسيماخوس؟ إنه لأهون عليَّ أن أحلق شعر الأسد!

فقال: لقد حاولت ذلك منذ لحظة، ولكنك أخفقت.

فقلت: فلنكف عن الكلام في هذا الموضوع. والآن خبرني: أتظن الطبيب بالمعنى الدقيق الذي حددته، يهدف إلى شفاء المرضى أم جمع المال تذكر جيدًا أنني أتحدث الآن عن الطبيب بمعناه الصحيح.

فأجاب: إنه يستهدف شفاء المرضى.

– والقبطان، أعني القبطان الصحيح، أهو قائد للبحارة أم بحار فحسب؟

– إنه قائد للبحارة.

– فليس لنا إذن أن نسميه بحارًا لمجرد كونه يبحر في سفينة؛ إذ إن اسم القبطان لا يرجع إلى كونه يُبحر في السفينة، وإنما هو دليل على مهارته التي تفوق بقية الملاحين، وسيطرته عليهم.

– هذا صحيح كل الصحة.

– والآن، فلا شك أن لكلٍّ من هذين الرجلين صالحه الخاص؟

– يقينًا.

– وهذا الصالح هو الذي يستهدفه فنه، ويرمي إلى تحقيقه؟

– أجل، هذا هو هدفه.

– وصالح كل فن هو كماله — أم هو غير ذلك؟

– ماذا تعني؟

– لأضرب لك مثلًا: هب أنك سألتني عما إذا كان الجسم يكتفي بذاته أم أنه يحتاج إلى شيء آخر حينئذٍ سأجيبك؛ لا شك في أنه يحتاج إلى شيء آخر. فالجسم قد يعتل، ويغدو ناقصًا، على غير ما ينبغي أن يكون عليه. ولهذا السبب ذاته اختُرع فن الطب، فهو يستمر في مساعدة الجسم وتحقيق مصالحه. أليس هذا صحيحًا؟

(٣٤٢) فأجاب: هذا عين الصواب.

– ولكن، أيخطئ أو يقصر فن الطب أو أي فن غيره. على أي نحو، مثلما قد تقصر العين في الإبصار أو الأذن في السماع، بحيث تتطلبان فنًّا آخر يقضي مطالب السماع

والإبصار؛ أعني أيتعرض الفن في ذاته للخطأ أو التقصير، وهل يتطلب كل فن فنًّا آخر مكملًا، يفي بمطالبه. وهذا يتطلب غيره، إلى ما لا نهاية؟ أم أن على كل فن أن يحقق مصالحه الخاصة؟ أم أن الفن لا يحتاج إلى نفسه أو إلى غيره لإصلاح أخطائه؛ لأنه مُنزَّه عن كل زلل أو نقص، ومن ثم لم يكن بحاجة إلى تصحيح ذاته، لا بمزاولة فنه الخاص أو أي فن غيره، وإنما على كل فن أن يركز اهتمامه على صالح موضوعه؛ إذ إن كل فن يظل نقيًّا منزهًا عن الزلل ما دام صحيحًا، أعني ما دام كاملًا لا يشوبه شيء. فلتتأمل هذه الكلمات بالطريقة الدقيقة التي التزمتها، وخبرني إن كنت على حق.

– أجل. هذا واضح.

– وإذن فالطبيب لا يعمل لصالح الطب، وإنما لصالح الجسم.

– هذا صحيح.

– ولا فن الفروسية يعمل لصالح فن الفروسية، وإنما لصالح الفرس. كما أن أي فن آخر لا يعبأ بنفسه؛ إذ ليست له مطالب، وإنما يركز اهتمامه في موضوع فنه.

– هذا حق.

ولكن لا جدال يا ثراسيماخوس في أن الفنون بالنسبة إلى موضوعاتها كالحاكم والأقوى بالنسبة إلى الرعية.

– فوافق على ذلك على كرهٍ منه.

فقلت: فليس ثمة علم أو فن إذن يعمل لصالح الأقوى أو الأرفع، وإنما لصالح موضوعه، أي الأضعف فحسب.

فحاول أن يعترض على هذا القول، غير أنه استسلم في النهاية.

ومضيت قائلًا: فما من طبيب إذن يستهدف صالحه هو، من حيث هو طبيب، فيما يصفه من دواء، وإنما هدفه صالح المريض؛ إذ إن الطبيب الحقيقي هو بدوره حاكم، رعيته جسم الإنسان، وليس جامع مال فحسب، أليس هذا صحيحًا؟

– بلى.

– كما أن القبطان، بالمعنى الصحيح لتلك الكلمة، هو حاكم للملاحين وليس ملاحًا فحسب؟

– لقد أقررت بذلك.

– ومثل هذا القبطان أو الحاكم إنما يعمل لصالح من تحت إمرته من الملاحين، لا لصالحه هو، أي صالح الحاكم.

فأجاب مُكرَهًا: أجل.

– وإذن، فما من أحد، يا ثراسيماخوس، أيًّا كان نوع الحكم الذي يمارسه، يستهدف دائمًا صالح رعيته، أو كمال فنه. فالرعية هي غايته، وهي وحدها التي يستهدفها في كل ما يقول ويفعل.

(٣٤٣) وعندما بلغنا هذه المرحلة في نقاشنا، وبان للجميع أن تعريف ثراسيماخوس للعدالة قد انهار من أساسه، هتف ثراسيماخوس، بدلًا من أن يجيبني.

خبرني يا سقراط. ألديك مربية؟

فقلت: لمَ توجه إليَّ هذا السؤال، على حين كان الأجدر بك أن تجيب دون أن تسأل؟

ذلك لأنها تدع أنفك يسيل دائمًا كالطفل دون أن تجففه، بل أنها لم تعلمك كيف تميز الراعي من أغنامه.

فأجبت: وما الذي حدا بك إلى هذا القول؟

ذلك لأنك تتوهم أن الراعي يربي غَنَمه وماشيته إلى أن يكتنز لحمها، دون أن يكون له في ذلك من غاية سوى ما فيه خيرها، لا صالحه هو أو صالح مخدومه. وبالمثل تظن أنت أن حكام الدول، أعني الحكام بالمعنى الصحيح، لا ينظرون إلى رعاياهم على أنهم أغنام أبدًا، وأنهم لا يسعون إلى نفعهم الخاص ليل نهار. كلا، لقد جانبت الصواب في آرائك عن العادل والظالم، إلى حد أنك لا تدرك تلك الحقيقة الواضحة وهي أن العدالة والعادل إنما هما في الحق نفع شخص آخر، أي إن العدالة في نفع الحاكم والأقوى على حساب الرعية التي ينبغي أن تطيع، وأن الظلم هو عكس ذلك. فالظالم دائمًا يسود من كان في حقيقته ساذَجًا عادلًا؛ إذ إنه الأقوى، ويتحتم على أتباعه أن يقوموا بما يكفل نفعه، وأن يتوخَّوا في أعمالهم سعادته، التي هي أبعد ما تكون عن سعادتهم الخاصة. بل لتعلم أيضًا، يا أكبر السذَّج، أن العادل إذا ما قورن بالظالم كان هو الخاسر على الدوام. فهو في العقود الخاصة أولًا خاسر؛ فحيثما كان الظالم شريكًا للعادل، فستجد بعد أن تنحل الشركة، أن الظالم قد تَضاعَف نصيبه على حين تضاءل نصيب العادل. والعادل خاسر بعد ذلك في صلته بالدولة؛ ففي ضريبة الدخل يدفع العادل قسطًا كبيرًا والظالم قسطًا أقل، عندما يكون لهما نفس الدخل. فإذا كان الأمر متعلقًا بمال يوزع، فإن الظالم ينال الكثير، والعادل لا ينال شيئًا. بل لتتأمل ما يحدث لو توليا منصبًا عامًّا؛ عندئذٍ سيتجاهل العادل شئون الخاصة، وربما عانى أضرارًا أخرى، دون أن يكتسب من المنصب العام شيئًا، وذلك لأنه عادل، كما أن أصدقاءه ومعارفه سيغضبون منه لأنه يأبى أن (٣٤٤) يؤديَ لهم خدمات

غير مشروعة. أما بالنسبة إلى الظالم فالأمر على عكس ذلك تمامًا. وكلامي هنا، كما كان من قبل، يَنصبُّ على الظلم الواسع النطاق، حيث يظهر كسب الظالم بوضوح. فعلى هذا الشخص ينبغي أن يتركز اهتمامك، إذا أردت أن تدرك مدى نفع الظلم للفرد. على أن أيسر سبيل إلى ذلك هو تأمل أكمل صور الظلم، حيث يكون المجرم أسعد الناس، ويكون المجني عليهم، أو أولئك الذين يأبَون اقتراف الظلم، أتعسهم، وأعني بذلك حالة الإرهاب والطغيان، التي تسلب ممتلكات الغير بالغش والاغتصاب، تسلبها جملة لا تدريجًا، دون تمييز بين ما هو مقدس وما هو وضيع، وبين ما هو خاص وما هو عام. كل هذه أفعال آثمة لو اقترف المرء أحدها، لناله العقاب الصارم والخزي العظيم إذ يُسمى مَن يقترفون هذه الآثام في حالات مفردة لصوص معابد، أو قُطاع طرق ومجرمين وسارقين ومهربين. أما إذا جمع المرء إلى اغتصابه مال مواطنيه استعبادهم، فعندئذٍ لا تطلق عليه أسماء السب هذه، وإنما يعده مواطنوه، بل وكل مَن يعرف مظالمه الكاملة هذه، سعيدًا مباركًا؛ ذلك لأن البشر إنما يذمون الظلم خوفًا من أن يصبحوا من ضحاياه، لا اشمئزازًا من ارتكابه. وهكذا بينت لك يا سقراط أن الظلم إذا ما اتسع نطاقه إلى الحد الكافي، كانت له الغلبة والسيطرة والسيادة على العدل، وأن العدالة، كما قلت من قبل، إنما هي صالح الأقوى، على حين أن الظلم ينفع صاحبه ويخدم مصالحه.

وحين أتم ثراسيماخوس أقواله هذه وأغرق آذاننا بسيل كلماته كان ينوي الخروج، غير أن الجماعة لم تدعه يُفلت، بل ألحَّت عليه أن يبقى ويدافع عن وجهة نظره، كما أنني انضممت إليهم في الإلحاح عليه بالبقاء، فقلت له: ثراسيماخوس، يا أرفع الناس، أتود بعدما ألقيته في رءوسنا من الأفكار، أن تنصرف دون أن توضحها لنا على النحو الصحيح، أوتعرف منا إن كانت صائبة أم باطلة؟ أتبدو محاولة تحديد السلوك الواجب للإنسان على هذا القدر من التفاهة في نظرك؟ ألا تعبأ بتحديد نوع الحياة التي يتعيَّن على كل منا أن يحياها لينال أعظم قدر من الغُنم؟

فقال: وهل تُراني أختلف عنك في تقديري لأهمية هذه المشكلة؟

فأجبت: يبدو أن الأمر كذلك، أو أنك يا ثراسيماخوس لا تعبأ بنا ولا تفكر فينا، وأنه يستوي عندك أن ترتقي حياتنا أو تنحط إن لم نعرف تلك الحقيقة اسم التي تقول إنها لديك. لذا أتوسل إليك أيها الصديق ألا تضنَّ بعلمك أو تحتفظ (٣٤٥) به لنفسك فقط. إننا جمع كبير، وسيكون شكرنا جزيلًا على أي نفع تسديه لنا. وإنني لأعلن صراحةً من جانبي، أنني لم أقتنع، وأنني لا أومن بأن الظلم يجلب من الكسب أكثر مما يجلب العدل، حتى

لو استبد الظلم وأطلق له العنان. ولو سلَّمنا بأن ثمة ظالمًا يمكنه أن يقترف الظلم سرًّا أو علانية، فإن هذا لا يعني بأن الظلم أنفع، وربما كان بين الجماعة مَن يشاطرونني هذا الرأي. وربما كنا على خطأ، فإن كان الأمر كذلك، فعليك أن تقنعنا بحكمتك بأننا مخطئون في إيثارنا العدل على الظلم.

فقال: وكيف أقنعكم وأنتم لم تقتنعوا بعد بما قلته منذ برهة، وأي شيء آخر أستطيع أن أفعله لكم؟ أتودونني أن أحشر البرهان في نفوسكم حشرًا؟

فقلت: حاشا لله! إن كل ما أسألك إياه أن يكون كلامك متسقًا، فإن غيرت رأيك، فليكن ذلك صراحة ودون خداع. ولو عدت يا ثراسيماخوس إلى ما قلته من قبل، للاحظت أنك لم تلتزم حين تكلمت عن الراعي نفس التعريف الدقيق الذي التزمته عند الكلام عن الطبيب. فلقد ذكرت أن الراعي — بما هو راعٍ — يرعى أغنامه دون أن يضع صالحها الخاص نُصب عينَيه، وإنما يراعي دائمًا لذات الطعام، كأنه أكول في مأدبة فحسب، أو كأنه تاجر في السوق، لا كأنه راعٍ. ولكن لا جدال في أن صنعة الراعي إنما تعني بمصالح الماشية فحسب، وليس عليه إلا أن يسعى إلى راحتها، ما دام كمال صنعته إنما يتم حين يفي بكل مطالبها. لهذا السبب قلت ما قلته منذ برهة عن الحاكم؛ فلقد ذكرت أنه ليس على الحاكم، من حيث هو حاكم، سواء أكان في دولة أم في الحياة الخاصة، إلا أن يراعيَ مصالح قطيعه أو رعيته، أما أنت، فهل تظن أن حكام الدولة، أعني الحكام الحقيقيين، يحكمون بمحض اختيارهم؟

– أظن؟! كلا، إنني واثق من هذا.

– وإذن، فما الذي يجعل الناس يمتنعون عن قَبول المهام الأقل شأنًا دون أجر، (٣٤٦) إلا إذا كان راجعًا إلى ثقتهم من أنهم يؤدونها في سبيل الغير، لا في سبيل أنفسهم؟ دعني أُوجِّه إليك سؤالًا: ألا تختلف الفنون العديدة تبعًا لتباين وظيفة كل منها؟ فلتُبدِ لنا رأيك، يا صديقي العظيم، كيما نتقدم في نقاشنا قليلًا.

فأجاب: بلى، إنها لتختلف تبعًا لذلك.

– وكل فن يجلب لنا نفعًا خاصًّا، لا نفعًا مشتركًا بينه وبين الباقين، أعني أن الطب مثلًا يعطينا الصحة، والملاحة تعطينا الأمان في البحر، وهكذا؟

– أجل.

– ولفن التجارة وظيفة خاصة هي جلب المال. فإذا تمسكنا بالدقة التي دعوت إليها، لوجب ألا نخلط بينه وبين غيره من الفنون، مثلما ينبغي ألا نخلط بين فن الملاح وفن الطب إذا حدث أن تقدمت صحة الملاح بالسفر بحرًا.

– كلا بالطبع.

– كما أنك لا تعتقد أن فن التجارة هو ذاته فن الطب؛ لأن صحة المرء تنتعش حين يأخذ أجرًا.

– لا شك أنني لا أعتقد ذلك.

– فهل تقول إن الطب هو فن التجارة؛ لأن المرء يأخذ أجرًا حين يعالج شخصًا آخر؟

– كلا بالطبع.

– ولقد سلمنا بأن لكل فن نفعًا يقتصر عليه وحده.

– أجل.

– وإذن فإن كان ثمة نفع مشترك بين كل المشتغلين بهذه الفنون، فلا بدَّ أن يستمد هذا من عنصر يشتركون جميعًا في ممارسته.

– يبدو أن الأمر كذلك.

– فإذا ما انتفع الفنان بتلقي أجر، فإن النفع يكتسب بممارسته لفن الدفع، مضافة إلى ممارسته للفن الذي يتقنه.

فوافق على ذلك مكرهًا.

– وإذن فالفنانون لا يكتسبون منفعة تلقي الأجر من الفنون الخاصة التي يمارسونها، وإنما الواقع أنه بينما يكسبنا فن الطبيب صحة، ويشيد لنا فن البناء بيتًا، فإن كلًّا منهما، بصفته الأخرى، وهي صفة آخذ الأجر، يكتسب أجره. وهكذا يؤدي كل فن وظيفته الخاصة، ويفيد من يمارس من أجله هذا الفن أمَّا الفنان ذاته، فهل يكون قد انتفع من فنه لو لم يتلقَّ أجرًا؟

– أعتقد أن ذلك لا يمكن أن يكون.

– ولكن هل يعني ذلك أنه لا ينفع الغير بشيء إذا ما أدَّى مهمته من أجر؟

– لا شك أنهم يستفيدون منه.

– وإذن فلم يَعُد ثمة شك الآن يا ثراسيماخوس في أنه لا الفنون ولا الحكومات تعمل لصالحها الخاص، ولكنهم — كما قلت من قبل — يحكمون ويهتمون بصالح موضوعاتهم ورعاياهم، أعني الضعفاء لا الأقوياء. ولهذا السبب ذاته، يا عزيزي ثراسيماخوس، ذكرت منذ قليل أن أحدًا لا يرغب من تلقاء ذاته في أن يحكم، (٣٤٧) وفي أن يأخذ على عاتقه تقويم الشرور التي لا تهمه، دون أجر؛ ذلك لأن الفنان الصحيح إذ يؤدي عمله، ويُلقي بالأوامر إلى غيره، لا يضع نُصب عينيه نفعَه الخاص، وإنما نفع من يطلبون فنه. وعلى ذلك

فلكي يقبل الحكام أن يحكموا، يتعين على الدولة أن تدفع لهم، إما بالمال وإما بالتكريم، أو أن تعاقبهم حالة الرفض.

فقال جلوكون: ماذا تعني يا سقراط؟ إنني لأفهم أن يدفع الحكام بالنوعَين الأولَين، أمَّا أن يكون هناك عقاب، ويحل محل العطاء، فهذا ما لا أفهمه.

– ذلك يعني أنك لا تفهم طبيعة ذلك العطاء الذي هو أكثر ما يحض فضلاء الناس على الحكم. ألست تعلم أن الطمع في المال أو الجاه أمر مخزٍ في نظر الناس، وهو بالفعل كذلك؟

– هذا صحيح كل الصحة.

فقلت: ولهذا السبب لم يكن للمال أو الجاه القدرة على إغراء هؤلاء الفضلاء؛ ذلك لأن خيار الناس يأبَون أن يطلبوا الأجر علانيةً لقاءَ حكمهم، حتى لا يَعُدهم الناس مأجورين، كما يأبَون أن تمتد أيديهم خلسة إلى أموال الشعب حتى لا يُسمَّون لصوصًا. ولمَّا كانت صفة الزهد هي الغالبة لديهم، فهم لا يَعبئون بالتشريف أو التكريم. ومع ذلك، فلا بدَّ من أن يُفرض عليهم حكم الضرورة، ولا بدَّ أن يُدفعوا إلى العمل خوفًا من العقاب. ويبدو لي أن هذا هو السبب الذي من أجله يُعَد تقدم المرء إلى منصب بدلًا من الانتظار حتى يدفع إلى توليه، أمرًا غير مشرف. على أن أسوأ أنواع العقاب التي يمكن أن تحل على مَن يأبى أن يحكم، هو أن يحكمه من هو دونه قدرًا. وإنني أعتقد أن الخوف من هذا النوع من العقاب هو الذي يدفع الخيِّرين إلى تولي المناصب، لا رغبة فيها، وإنما لأن كل حل غير ذلك شر؛ أي إنهم لا يحكمون وفي ذهنهم أنهم سينتفعون أو يتنعمون، وإنما لأن الضرورة اقتضت ذلك، ولأنهم لا يمكنهم أن يجدوا مَن هو أصلح منهم، أو على الأقل مثلهم، ليعهدوا إليه بمهام الحكم. ولو وجدت مدينة كل من فيها أخيار، فإن تجنُّب الحكم يكون أمرًا يسعى إليه الناس بقدر ما يتهافتون الآن عليه. وهكذا يقوم الدليل القاطع على أن الحاكم الصحيح لا يُنتظر منه أن يرعى مصالحه الخاصة، وإنما يرعى صالح رعيته. ولا شك أن كل من يعلم ذلك، يؤثر أن يتلقى النفع من غيره، على أن يتجشم عناء تقديم النفع للغير. وهكذا فإني لا أتفق على الإطلاق مع ثراسيماخوس في أن العدالة هي نفع القوي، وحسبنا الآن بحثًا لهذا الموضوع الأخير.

أما قول ثراسيماخوس إن حياة الظالم أكثر غُنمًا من حياة العادل، فإن لهذا القول الأخير خطورة تفوق الأول بمراحل، فأيُّنا كان على صواب؟ وأي الحياتَين تُفضِّل يا جلوكون؟

فأجاب: أعتقد من ناحيتي أن حياة العادل أنفع.

(٣٤٨) – أسمعت كل مزايا الظلم التي رددها على مسامعنا ثراسيماخوس؟

فأجاب: لقد سمعتها، غير أنني لم أقتنع بها.

– وإذن، فهل لنا أن نحاول الاهتداء إلى طريقة لإقناعه بأنه لم يقل صوابًا، إن أمكننا ذلك؟

فأجاب: بكل تأكيد.

فقلت: الحق أنه لو ظل يدلي إلينا بأقوال منمقة، وظللنا نحن نعدد مزايا العدالة، ثم يجيب هو، ونرد نحن، فسيظل كل جانب يعدد المزايا التي يقول بها، وسنجد أنفسنا في نهاية الأمر في حاجة إلى قضاة يفصلون بيننا. أما إذا مضينا في بحثنا كما فعلنا أخيرًا، بأن يحاول كل منا كسب موافقة الآخر، فسنجمع في أشخاصنا بين عمل القاضي والمحامي.

فقال: هذا صحيح.

فسألت: أي المنهجين أفضل؟

– ذلك الذي تقترحه.

فقلت: حسنًا يا ثراسيماخوس، لنبدأ من جديد. وأود أولًا أن أسألك: إنك تقول إن للظلم الكامل من المزايا ما يفوق العدل الكامل.

– أجل، هذا ما أقول به، ولقد أبديت لك أسبابي.

– وما رأيك في الظلم والعدل؟ أتسمي أحدهما فضيلة والآخر رذيلة؟

– يقينًا.

– أظن أنك تسمي العدالة فضيلة والظلم رذيلة؟

– أَمِن الممكن أن أقول ذلك وقد أكدت أن الظلم نافع والعدل غير مجدٍ؟

– فما هو رأيك إذن؟

– عكس ما ذكرت.

– أتسمي العدالة رذيلة إذن؟

– كلا، أوثر أن أسميها بلاهة مبعثها الطيبة.

– وإذن فالظلم في رأيك منبعث عن الخبث؟

– كلا، أفضل أن أطلق عليه اسم الفطنة.

– فهل تعتقد، يا ثراسيماخوس، أن الظالم حكيم فطن؟

– أجل، إذا سار في ظلمه إلى النهاية، وكانت له القدرة على إخضاع دول وأمم. ولكن ربما كنت تظنني أتكلم عن النشالين. إن لهذه المهنة، قبل أن يُضبَط المرء، مزاياها، وإن كانت لا تقارن بالمزايا التي تحدثت عنها من قبل.

فأجبت: إنني أفهم الآن مرماك يا ثراسيماخوس، غير أنني حتى الآن لا أستطيع أن أسمعك تضع الظالم في مصاف الحكماء والفضلاء، والعادل مع أضدادهم، دون أن تتملكني الدهشة.

– ومع ذلك فهذه هي مكانة كل منهما عندي.

– إنك الآن ترتكز على أرض أصلب، ويكاد تفنيد موقفك أن يكون ضربًا من المحال؛ إذ إنك لو كنت قد سلمت مع بقية الناس بأن الظلم، مع كونه نافعًا، (٣٤٩) هو رذيلة وشر، لأمكن أن يوجه إليك رد يقوم على مبادئ متفق عليها، غير أنني أراك الآن تعد الظلم أمرًا مشرفًا ومظهر قوة، وتضفي على الظالم كل الصفات ضمن مظاهر الحكمة والفضيلة.

– لقد أصبت كل الصواب في تكهناتك.

– وإذن، فلا معنى للتراجع، بل ينبغي أن أمضيَ في النقاش ما دمت على يقين من أنك تقول ما تعتقده بحق؛ إذ إنني على ثقة من أنك جاد الآن، وأنك لا تلهو على حسابنا.

– قد أكون جادًّا وقد لا أكون، ولكن فيم يهمك هذا؟ إن مهمتك تنحصر في تفنيد حُجتي.

– هذا صحيح كل الصحة. فمهمتي هي هذه. والآن فهل تتفضل بالإجابة عن سؤال آخر؟ أيحاول العادل أن يكتسب أي نوع من المزايا عن العادل؟

– كلا بالطبع، وإلا لما كان ذلك المخلوق الساذَج الأبله الذي وصفت.

– وهل تظنه يحاول تجاوز حدود السلوك العادل؟

– كلا.

– وماذا تكون نظرته إلى محاولة اكتساب مزايا بالنسبة إلى الظالم؟ أيعدها أمرًا عادلًا أم ظالمًا؟

– إنه ليعدها أمرًا عادلًا، ويحاول أن يكتسب هذه المزايا، غير أنه لن يستطيع ذلك.

– ليس هذا ما أردت أن أعرف، وإنما ينصب سؤالي عما إذا كان العادل يود ويسعى إلى أن ينال مزايا ومنافع يفوق بها الظالم، ولكنه لا يسعى إلى التفوق على أي عادل غيره.

– أجل، إن الأمر كذلك.

– وماذا تقول عن الظالم، أتراه يسعى إلى التفوق على العادل وإلى تجاوز الفعل العادل؟

– هذا طبيعي؛ إذ إنه يسعى إلى أن يكون لديه أكثر مما لدى الناس أجمعين.

– وإذن فالظالم يسعى ويناضل من أجل التفوق على الظالم وتجاوز الفعل الظلم، ويحاول أن يعلو على الناس أجمعين.

– هذا صحيح.

– وإذن فقد وصلنا الآن إلى هذه المرحلة من بحثنا؛ فالعادل لا يريد أكثر مما لدى مثيله، وإنما أكثر مما لدى نقيضه، أما الظالم فيريد أكثر مما لدى مثيله ونقيضه معًا.

– هذا أفضل تعبير ممكن.

– كما أن الظالم خيِّر وحكيم، والعادل ليس بهذا ولا ذلك؟

– هذا أيضًا حسن.

– وهلا تظن أن الظالم مثل الحكيم والخيِّر، وإن العادل مختلف عنهما؟

– يقينًا إن من كان على طبع معين، كان مثل أولئك الذين لهم نفس الطبع، والعكس بالعكس.

– وإذن فكل منهما مماثل تمامًا لنظيره؟

فأجاب: بلا شك.

فقلت: حسنًا يا ثراسيماخوس. والآن فلنعد إلى ضرب مثل بالفنون. إنك لتسلم بأن من الناس من هو موسيقي ومنهم من ليس بموسيقي.

– أجل.

– وأيهما الحكيم وأيهما الأحمق؟

– من الواضح أن الموسيقي هو الحكيم، وأن من ليس بالموسيقي هو الأحمق.

– أجل.

– وهذا عين ما تقوله عن الطبيب.

– نعم.

فهل تعتقد، أيها الصديق العظيم، أن الموسيقي حين يصلح من أوتار عوده، يود أن يسعى إلى أن يتعدى أو يتجاوز موسيقيًّا آخر في جذب الأوتار وإرخائها؟

– لا أظنه يفعل ذلك.

– غير أنه يسعى إلى تجاوز غير الموسيقي.

– بلا شك.

(٣٥٠) – وما قولك في الطبيب؟ أيود حين يرسم لك خطتك في المأكل والمشرب، أن يتجاوز طبيبًا آخر، أو يتعدى حدود مهنة الطب؟

– كلا، إنه لا يود ذلك.

– ولكنه يود أن يتعدى ويتجاوز مَن لم يكن طبيبًا؟

– أجل.

– ولا أظنك تعتقد، بصدد المعرفة والجهل بوجهٍ عام، أن من كانت لديه معرفة بأي شيء يود، في أقواله وأفعاله، أن يتجاوز شخصًا آخر له نفس المعرفة، أو لا يتمنى أن يقول أو يفعل عين ما يفعله مثيله في نفس الظروف.

– أعتقد أن هذا الأمر لا سبيل إلى إنكاره.

– وما قولك في الجاهل، أوَلا يودُّ أن يتجاوز العارف والجاهل معًا؟

– أظن ذلك.

– وأنت ترى العارف حكيمًا؟

– أجل.

– والحكيم خيرًا؟

– أجل.

– إذن، فالحكيم والخير لا يود أن يتفوق على مثيله، وإنما على ضده والمخالف له.

– أعتقد ذلك.

– بينما الشرير والجاهل يود لو يتفوق على مثيله وعلى ضده معًا؟

– أظن ذلك.

– ولكن ألم تقل، يا ثراسيماخوس، إن الظالم يتعدى ويتجاوز مثيله وضده معًا؟ ألم تكن هذه كلماتك؟

– بلى.

– كما أنك قلت إن العادل لا يتعدى مثيله ولا يتجاوزه، وإنما يتجاوز ضده فقط؟

– أجل.

– إذن فالعادل كالحكيم والخير، والظالم كالشرير والجاهل؟

– ذلك هو الاستدلال.

– ولكنا قلنا إن كلًّا منهما يماثل شبيهه؟

– لقد قلنا ذلك فعلًا.

– وإذن فقد استحال العادل حكيمًا خيِّرًا، والظالم شريرًا جهولًا.

والحق أن ثراسيماخوس لم يكن يَفوه بعبارات الموافقة هذه لتوِّه، كما أعيدها عليكم، وإنما كان يقولها على كره منه. ولقد كان ذلك اليوم من أيام الصيف القائظة،

وسرعان ما كان جبينه يتصبب عرقًا. وعندئذٍ رأيت ما لم أرَه من قبل على الإطلاق؛ رأيت ثراسيماخوس وقد احمرَّ وجهه خجلًا. ولمَّا كنا قد اتفقنا الآن على أن العدالة فضيلة وحكمة، والظلم رذيلة وجهل، فقد انتقلت إلى نقطة أخرى.

قلت: حسنًا يا ثراسيماخوس، لقد استقر بنا الرأي في هذه المسألة ولكنك قلت أيضًا إن في الظلم قوة. أتذكر ذلك؟

فقال: نعم أذكره، ولكن لا يَدُر بخلدك أنني أوافق على ما قلته أو أنني عدمت ردًّا عليه، وإنما أنا واثق من أنني لو رددت، فسوف تتهمني بالمكابرة، وإذن فلتدعني أصرح بآرائي وأعلنها، أما إذا آثرت أن تسأل فسوف أفعل كما يفعل الناس مع السيدات العجائز حين يروين حكاياتهن، وسأكتفي بأن أهز رأسي علامةً على الموافقة أو الرفض.

– وإذن فلا تجب — على الأقل — بما يتعارض مع رأيك.

– سأفعل ما يسرك، ما دمت لا تود أن تدعني أتكلم كما أشاء. ماذا تريد مني أكثر من ذلك؟

فقلت: لا شيء البتة. فإذا كنت على أُهْبة الاستعداد لذلك فسوف أسأل وعليك الجواب.

– سلني إذن.

– حسن، سأعيد عليك السؤال الذي وجهته إليك منذ قليل، حتى نواصل (٣٥١) المناقشة بطريقة منظمة. فما طبيعة العدالة بالقياس إلى الظلم؟ لقد قيل من قبل: إن للظلم قوةً وبطشًا يفوق ما للعدل، غير أن من أهون الأمور علينا الآن أن نثبت أن العدل أقوى من الظلم، بعد أن بان لنا أن العدل حكمة وفضيلة، والظلم جهل، فهذه نتيجة لا يمكن أن يشك فيها مخلوق. غير أنني لا أود الاكتفاء بهذا البرهان البسيط، وإنما أود، يا ثراسيماخوس، أن أبحث المشكلة من وجهة نظر أخرى، أظنك لا تذكر أن الدولة قد تكون ظالمة، وقد تحاول متجنية أن تستعبد غيرها من الدول، أو تكون قد استعبدت بالفعل كثيرًا منها ظلمًا؟

فأجاب: هذا صحيح، ولا سيما إذا كانت تلك أفضل الدول، أعني أكثرها إيغالًا في الظلم، أي الدولة التي بلغ فيها الظلم حد الكمال.

– أعلم أن ذلك كان رأيك، ولكن ما أود بحثه الآن هو: هل من الممكن ممارسة الدولة المتحكمة لسيطرتها بدون العدالة، أم أنها مضطرة إلى توخي العدالة؟

– إن كنت على صواب في رأيك، وكانت العدالة هي الحكمة، فإن هذه السيطرة لا تمارس إلا بالعدالة، أما إذا كنت أنا المصيب، فالظلم هو الضروري.

– لكم يسرني أن أراك، يا ثراسيماخوس، لا تكتفي بأن تومئ برأسك موافقًا أو مخالفًا، وإنما تجيب إجابات بارعة.

– ما فعلت ذلك إلا مجاملة لك.

– هذا كرم منك. فهلا أضفت إلى أفضالك أن تجيبني على سؤالي هذا؟ أمن الممكن لأية دولة أو جيش أو عصبة من النهَّابين واللصوص، أو أية جماعة من الأشرار، اتحدت لعملٍ سيئ، أن تنجح في أي عمل لو دأب كلٌّ منها على الإضرار بالآخرين؟

– كلا بالتأكيد.

– أمَّا إذا كفُّوا عن الإضرار بعضهم ببعض، ألا يُحرزون نجاحًا أعظم؟

– بلى.

– ومَردُّ ذلك إلى أن الظلم يخلق الانشقاق والبغضاء والتشاحن بين الناس، في حين أن العدل ينشر الود والإخاء بينهم، أليس هذا صحيحًا يا ثراسيماخوس؟

– ليكن، فلست أود أن أدخل في خلاف معك.

– يا له من كرم منك. ولكن ألا ترى أن الظلم، إذا كان يتصف بهذه القدرة على إثارة البغضاء حيثما كان، فإنه إذا حل بالعبيد أو بالأحرار، يجعل كلًّا منهم يُبغض غيره، ويفرق شملهم ويشل أيديهم عن كلِّ عمل مشترك؟

– يقينًا.

– وحتى لو ساد الظلم بين اثنين فحسب، ألا يدوم بينهما الشجار والتشاحن، ويغدو كل منهما عدوًّا للآخر، وعدوًّا لكل عادل؟

– بلى.

– وهب أن الظلم كان في شخص بمفرده، ألا ترى بحكمتك الإلهية أنه سيظل محتفظًا بطبيعته ويكون له نفس الأثر؟

– تستطيع أن تفترض أنه سيظل محتفظًا بها.

– وعلى ذلك، فأينما وجد الظلم، سواء في مدينة، أم في جيش، أم في أسرة، أم (٣٥٢) في أي كيان آخر، فمن الواضح أنه يجعل موضوعه عاجزًا عن أي عمل مؤتلف متوحد، بما يبثه فيه من انقسام وانشقاق، فيصبح عدوًّا لنفسه ولكل من يعارضه وكل من هو عادل. أليس هذا صحيحًا؟

– بلى، بلا شك.

– فإذا أصبحت للظلم السيادة في فرد واحد فقط، ألا تكون له نفس النتائج المنتمية إلى طبيعته ذاتها، فيجعله أولًا عاجزًا عن القيام بأي عمل، ما دام يبعث الشقاق في نفسه، ويحيله ثانيًا عدوًّا لنفسه وللعادل؟ أليس هذا حقًّا يا ثراسيماخوس؟

– بلى.

– ولا جدال، أيها الصديق، في أن الآلهة عادلون؟

– لنتصور أنهم كذلك.

– فإن كانوا عادلين كان الظالم عدوًّا للآلهة، والعادل وليًّا لهم؟

– فلتطرب لانتصارك في الحديث؛ إذ إني لن أعارضك حتى لا أسيء إلى الجماعة.

– حسن، فلتزدني طربًا بالمضي في الإجابة عن أسئلتي. فنحن قد بيَّنا أن العادل أحكم وأصلح وأقدر على العمل من الظالم، وأن الظالمين عاجزون عن القيام بأي عمل يقتضي تعاونًا. فإذا قيل إن في وسع الظالمين، على الرغم من ظلمهم، أن يقوموا سويًّا بأعمال كثيرة، لأكدنا أن هذا خطأ تمامًا؛ إذ لو كان شرهم كاملًا، لأطبَق كلٌّ منهم على الآخر، كما يَنقضُّون على ضحاياهم. فهم في أعمالهم إنما كانوا نصف أشرار؛ إذ لو كان شرهم مطلقًا، وظلمهم تامًّا لما أمكنهم القيام بأي عمل على الإطلاق. هذه في رأيي هي الحقيقة، على عكس ما قلته أنت في مبدأ الأمر. وعلينا أن نبحث إن كانت حياة العادل أطيب وأسعد من حياة الظالم، وهو أمر أخذنا على عاتقنا بحثه أيضًا. وإني لأرى أنها كذلك، وذلك لما أبديته من أسباب. غير أنني ما زلت أوثر المضي في بحث هذه المسألة بحثًا عميقًا؛ إذ إن الأمر ليس هينًا. وإنما هو متعلق بقاعدة الحياة الإنسانية ذاتها.

– أكمل حديثك إذن.

– سأفعل ذلك. ألا تعترف بأن للفرس وظيفة معينة؟

– أعترف بذلك.

– ألا تعترف أيضًا بأن وظيفة الفرس أو أي حيوان آخر، هي ما يقوم به الفرس وحده على أكمل نحوٍ ممكن؟

– لست أفهمك.

– دعني أوضح لك قولي: أفي وسع المرء أن يبصر بدون العين؟

– كلَّا بالطبع.

– أو أن يسمع بدون الأذن؟

– كلا.

– فهذه إذن وظيفة هذين العضوَين؟

– بالتأكيد.

(٣٥٣) – أليس من الممكن قطع غصن الكرم بخنجر أو بإزميل أو بأية أداة أخرى؟

– بلا شك.

– ومع ذلك فلن يكون ذلك بالإتقان الذي يتجه المِنجل المصنوع لذلك الغرض؟

– هذا صحيح.

– أليس لنا أن نقول إن هذه هي وظيفة المِنجل؟

– وإذن، فلا أظنك تجد الآن صعوبة في فَهم ما كنت أعنيه حين قلت إن وظيفة الشيء هي ما يؤديه هذا الشيء وحده، على أفضل نحوٍ ممكن.[١٣]

– إنني أفهم الآن وأوافقك على أن هذه هي وظيفة أي شيء.

– أليس لكل ما له وظيفة كمال؟ ألم نقُل من قبلُ إن للعين وظيفة؟

– بلى.

– فلها إذن كمال؟

– نعم.

– وللأذن وظيفة وكمال أيضًا؟

– هذا صحيح.

– ألا يَصدُق هذا على كل شيء آخر، أي إن لكل شيء وظيفةً خاصة وكمالًا معينًا؟

– هذا هو الواقع.

– فهل تستطيع العين إذن أن تؤدي هذه الوظيفة إن كانت مفتقرة إلى كمالها الخاص، ومتصفة بالنقص المقابل له؟

– كيف تستطيع ذلك، إن كنت تعني أنها أصبحت عمياء لا تبصر؟

– الذي أعنيه هو كمالها الخاص، أيًّا كان. ولكني لم أصل بعد إلى هذه النقطة، وإنما أفضل أن أوجه إليك سؤالًا أعم، وهو: ألا تؤدي الأشياء ذات الوظيفة المحددة، هذه الوظيفة بكمالها الخاص على نحو أفضل، وتخفق في تحقيقها إذا كانت متصفة بالنقص؟

– هذا أمر مؤكد.

[١٣] هذه أول إشارة في المحاورة إلى مبدأ أداء كلٍّ للوظيفة التي يصلح لها. وهو مبدأ أساسي في تحديد معنى العدالة عند أفلاطون.

– ولنا أن نقول هذا عن الآذان. فعندما تعدم كمالها الخاص، تعجز عن أداء وظيفتها؟

– هذا صحيح.

– حسن. أليست للنفس وظيفة لا يحققها أي شيء آخر، كأن توجه وتحكم وتدبر وما شابه ذلك؟ أليست هذه كلها وظائف خاصة بالنفس وحدها، وهل تكون على صواب لو عزوناها إلى شيء آخر؟

– كلا.

– وهلا تعد الحياة بدورها وظيفة من وظائف النفس؟

– بالتأكيد.

– وهل للنفس بدورها كمال؟

– أجل.

– وهل تستطيع النفس أداء وظيفتها إذا ما حرمت من كمالها الخاص أم لا تستطيع؟

– إنها لا تستطيع.

– وإذن فلا بدَّ أن تكون النفس الإمارة بالسوء حاكمًا ومدبرًا سيئًا، في حين أن النفس الطيبة حاكم صالح؟

– هذا ضروري.

– ولقد سلَّمنا بأن العدالة كمال النفس، والظلم نقصها؟

– لقد سلمنا بذلك فعلًا.

– إذن فالنفس العادلة والرجل العادل يحيا حياة طيبة، والظالم يحيا حياة سيئة؟

– هذا ما تثبته حجتك.

(٣٥٤) – ومن المؤكد أن من يحيا حياة طيبة راضٍ سعيد. أما من يحيا حياة سيئة فهو محروم من كل سعادة؟

– بالتأكيد.

– فالعادل إذن سعيد، والظالم شقي؟

– فليكن.

– ولكن التعاسة لا تفيد، في حين أن السعادة مفيدة.

– بلا شك.

– وإذن فمن المحال، يا ثراسيماخوس العزيز، أن يكون الظلم أنفع من العدل.

فقال: حسنًا، هذا يوم عيد بنديس، فليكن هذا نصيبك من الفرحة فيه.

فقلت: إنني لمدين لك بكل ما وصلت إليه، بعد أن غدوت رقيقًا معي، وتخليت عن العنف والصخب. ومع ذلك، فإنني لم أستمتع متعة كاملة، غير أن الذنب في هذا راجع إليَّ، لا إليك. وكما يلتهم النهِم قطعة من كل لون من الطعام تُقدَّم إليه على المائدة، دون أن يكون قد اكتفى من اللون الذي سبقه، فكذلك تنقلت من موضوع إلى آخر دون أن أهتدي إلى ما سعيت إليه في البداية، ألا وهو طبيعة العدالة فقد انصرفت عن ذلك البحث. وتحولت إلى بحث مسألة ما إذا كانت العدالة فضيلة وحكمة أم رذيلة وحمقًا. وعندما برزت أمامي مشكلة أخرى، هي المقارنة بين العدل والظلم من حيث المنفعة. لم أستطع أن أمنع نفسي من الانتقال إليها. فكانت نتيجة المناقشة بأسرها أنني ما زلت لا أعلم شيئًا على الإطلاق. إذ إنني ما دمت لا أعلم ما هي العدالة فإني لا أعلم بالأحرى إن كانت فضيلة أم لا، ولا أستطيع أن أجزم إن كان العادل سعيدًا أم شقيًّا.

الكتاب الثاني

(٣٥٧) جلوكون: العدالة شر يُطلب لنتائجه فحسب.

ولقد خُيِّل إليَّ أنني بهذه الكلمات[١] وضعت حدًّا للنقاش، غير أنه اتضح إليَّ أن تلك النهاية لم تكن في الواقع إلا بداية. ذلك بأن جلوكون، وهو على الدوام من أكثر الناس حبًّا للنضال، لم يرضَ عن انسحاب ثراسيماخوس. وإنما أراد أن يواصل العراك، فقال لي: أتريد أن تقنعنا حقًّا يا سقراط بأن العادل أفضل من الظالم، أم تريد أن توهمنا بذلك فحسب؟

فأجبت: إنني أود حقًّا أن أقنعكم، لو استطعت إلى ذلك سبيلًا.

– إذن، فأنت لم تسلك السبيل الصحيح إلى ذلك، والآن خبرني: كيف تصنف الأشياء التي تسميها خيِّرة؟ أليس منها ما يرغب فيه لذاته، بغض النظر عن نتائجه، كالملذات والمتع البريئة، التي تطرب لها في وقتها، ولا تنجم عنها أية نتائج؟

– إنني لأوافقك على أن ثمة فئة كهذه.

– ألا ترى بعد ذلك أن هناك فئة أخرى من الأشياء التي نعدها خيرًا، كالمعرفة والإبصار، والصحة، لا نرغب فيها لذاتها فحسب، بل لما تستتبعه من نتائج أيضًا؟

– يقينًا.

– أليست هناك أيضًا فئة ثالثة كالرياضة البدنية، ورعاية المرضى، وممارسة الطب، وفنون مربحة أخرى — كلها نافعة وإن تكن تجلب لنا الألم، ومن المحال أن نختارها لِذاتها، وإنما لما ينشأ عنها من نتائج فحسب؟

---

[١] يبدو في مستهل هذا الكتاب أن أفلاطون يكمل حديثه الذي بدأه في الكتاب الأول مباشرة، ولكن هناك شبه اتفاق بين الشرَّاح على أن الكتاب الأول قد أُلف قبل بقية أجزاء المحاورة بسنوات طويلة.

– هناك حقًّا فئة ثالثة كهذه، ولكن ما الذي ترمي إليه من هذا؟

– أود أن أعلم في أي من هذه الفئات تدرج العدالة؟

(٣٥٨) – في أرفعها، أي في تلك الأشياء الخيرة التي يطلبها المرء لذاتها ولنتائجها في نفس الآن، إن شاء أن يكون سعيدًا.

– ولكن معظم الناس لا يدركون هذه الحقيقة، وإنما يتوهمون أن العدالة تندرج في باب الفئة الأليمة، أي ذلك النوع من الخير الذي نسعى إليه من أجل الكسب أو الشهرة، وإن يكن في ذاته مقيتًا يود المرء لو تجنَّبه.

أعلم أن هذا الرأي الشائع، ولقد رأينا ثراسيماخوس يدافع عنه منذ برهة، عندما ذم العدالة وامتدح الظلم. غير أن غبائي يَحول بيني وبين الاقتناع بهذا الرأي.

فقال: إذن فأصغِ إليَّ كما استمعت إليك، فربما وافقتني على رأيي ذلك لأن ثراسيماخوس قد استسلم قبل الأوان، كأنه حية خلبها صوتك وأفقدها المقاومة. أما أنا فلم أقتنع بشيء مما قيل عن العدالة أو الظلم. فأنا أود أن أعرف طبيعتهما الحقة، والتأثير الذي يُحْدثه كلٌّ منهما بذاته في النفس التي يستقر فيها، بغض النظر عن الجزاءات والنتائج التي قد تترتب عليهما. وعلى ذلك، فهاك ما أنتوي عمله، إذا وافقت؛ فسوف أردد حُجة ثراسيماخوس من جديد، وسأتحدث أولًا عن طبيعة العدالة وأصلها، من وجهة النظر الشائعة، وسأبين بعد ذلك أن كل مَن يمارس العدالة يفعل ذلك قسرًا، ورغمًا عنه، لا اقتناعًا منه بأنها خير. وسأدافع ثالثًا عن ذلك الرأي الشائع؛ إذ إن حياة الظالم مهما قيل عنها، فهي أهنأ من حياة العادل، لو كان رأي الناس على حق. على أن هذا ليس رأيي الخاص يا سقراط، وكل ما في الأمر أنني أحار عندما تصل إلى أسماعي أقوال ثراسيماخوس ومئات غيره. ومن جهة أخرى، فإنني لم أستمع إلى أحد يدافع عن سمو العدالة على الظلم دفاعًا مقنعًا. فأنا أود أن أستمع إلى مَن يمتدح العدالة في ذاتها ولِذاتها، ولا شك عندي في أنك أخلق الناس بأن يُسمعني ما أريد. وعلى ذلك فسوف أثني على حياة الظلم ما وسِعَني ذلك. وتستطيع أن تستدل من منهجي في النقاش على الطريقة التي أريد منك أيضًا أن تثني بها على العدالة وتحمل بها على الظلم. فهل توافقني على هذه الخطة؟

إنني لأرحب بها، بل إني لا أعرف موضوعًا يتوق الشخص ذو العقل الناضج إلى أن يطرقه في حديثه أكثر من هذا الموضوع.

فأجاب: لَكَم يطربني أن أسمع منك هذا الكلام، وسأبدأ — كما ذكرت — بالحديث عن طبيعة العدالة وأصلها؛ إنهم ليقولون إنه، وفقًا للطبيعة،[٢] تكون ممارسة الظلم خيرًا، ومعاناة الظلم شرًّا، ولكنهم يؤكدون أن كفة الألم في الشر ترجح على كفة النفع في الخير. فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته دون (٣٥٩) أن يتمكنوا من تجنب أحد الأمرين واكتساب الآخر، فإنهم يدركون أخيرًا أنه خير لهم أن يتفقوا سويًّا على منع كليهما. ومن هنا تنشأ القوانين والاتفاقات المتبادلة؛ فيسمون ما يأمر به القانون أمرًا مشروعًا عادلًا. ذلك هو أصل العدالة وماهيتها. فهي حل وسط أو توفيق بين خير الأمور، وهو أن يقترف المرء الظلم دون أن يعاقب، وشر الأمور، وهو أن يعاني الظلم دون أن تتوافر لديه القدرة على الانتقام لنفسه. فهم لذلك يتحملون العدالة التي هي وسط بين الأمرين، لا بوصفها خيرًا، بل بوصفها أهون الشر، ومن حيث هي خلق يمجده الناس لعجزهم عن ارتكاب الظلم. إذ ليس ثمة إنسان جدير بهذا الاسم يقبل الخضوع لهذا الاتفاق لو كان في وسعه مقاومته، ولو فعل ذلك لكان مخبولًا. هذا يا سقراط هو الرأي الشائع عن طبيعة العدالة وأصلها.

أما أن أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين، ولأنهم عاجزون عن أن يقترفوا الظلم، فذلك ما سيظهر لكم بجلاء لو تصورتم ما يلي: لنمنح كلًّا من العادل والظالم القدرة على أن يفعل ما يشاء، ثم نتأمل ونرى إلامَ تؤدي بكل منهما رغبته. عندئذٍ سترى العادل والظالم يسيران سويًّا في طريق واحد، وهو أن يسعى كلٌّ منهما إلى تحقيق نفعه، وهي رغبة يتفق الجميع على أنها خير هدف حتى يضطرهم القانون إلى السَّير في طريق العدالة قسرًا. وأفضل سبيل إلى منحهما الحرية التامة التي نتحدث عنها، هو أن نفترض أنهما قد استحوذا على تلك القوة التي قيل إنها كانت لجيجس Gyges من أجداد كرويزس الليدي. إذ يروى أن جيجس كان راعيًا ملتحقًا بخدمة ملك ليديا، فهبَّت ذات يوم عاصفة عاتية، وشق زلزال الأرض في الموضع الذي كان يرعى فيه غَنَمه، فتوقف مشدوهًا أمام ذلك المنظر، ودفعه حب الاستطلاع إلى أن يهبط في تلك الفتحة، حيث رأى، من بين ما رأى من العجائب، فرسًا نحاسيًّا مجوفًا، به أبواب تَقدَّم إليها وأطلَّ منها، فلمح جثةً بدت له قامتها أطول من قامة الإنسان، وكانت عاريةً من الملبس إلا من خاتم ذهبي، فتناول

[٢] يلاحظ في هذا الجزء أن أفلاطون يضع تقابلًا بين الطبيعة وبين العرف أو الاتفاق بين البشر. وتُعَد هذه أول إشارة مبهمة إلى فكرة العقد الاجتماعي، التي ترد كل القوانين البشرية إلى اتفاق تعاقدي بين الناس.

ذلك الخاتم من أصبع الجثة وعلا إلى أعلى. ثم حدث أن اجتمع الرعاة كعادتهم، ليرسلوا تقريرهم الشهري عن الأغنام إلى الملك. وجاء هذا الراعي إلى الاجتماع ومعه خاتمه الذهبي، وتصادف وهو جالس بينهم أن أدار الخاتم إلى داخل يده، وفي (٣٦٠) تلك اللحظة اختفى عن أنظار بقية الجماعة، وأخذوا يتكلمون عنه وكأنه لم يكن بينهم. فتملكه العجب وأدار الخاتم إلى الخارج. فعاد إلى الظهور من جديد وأعاد التجربة بالخاتم مرات متعددة وانتهى في كل مرة إلى النتيجة ذاتها؛ فكلما أدار رأس الخاتم إلى الداخل، اختفى عن الأعين، وكلما أداره إلى الخارج، عاد إلى الظهور. وبهذا توصَّل إلى أن يكون أحد المبعوثين إلى البلاط. وما إن وطئت قدماه القصر، حتى أغوى الملكة. واستعان بها على التآمر على الملك وذبحه، وسيطر على المملكة. والآن، هب أن لدينا من هذا الخاتم اثنين استحوذ على أحدهما العادل، وعلى الآخر الظالم. فمن المحال أن نجد من توافرت له من العزيمة الحديدية ما يجعله يثبت على العدالة، ولن نجد مخلوقًا تعف يده عما لا يملك، إن كان في وسعه أن يستولي دون أن يخشى شيئًا على ما يشتهيه من السوق، أو يتسلل إلى البيوت ويضطجع مع من يشاء كما يهوى، أو يقتل من يريد أو يحرر من السجن من يشاء، ويسير من الناس سيرة الإله في كل شيء. عندئذٍ تصبح أفعال العادل مماثلة لأفعال الظالم، وينتهيان معًا إلى نفس النتيجة. وهذا في رأينا خير دليل على أن العادل لا يكون عادلًا باختياره، أو لأنه يرى العدالة خيرًا له بوصفه فردًا، وإنما هو عادل رغم أنفه. إذ إنه حيث يبدو له اقتراف الظلم مأمونًا، يغدو بالفعل ظالمًا. فالجميع يؤمنون في قرارة نفوسهم بأن الظلم أنفع للفرد من العدل، ولا جدال في أن هذا صحيح. إذا نظرنا إلى الأمر على النحو الذي أوضحته. فلو تصورت مخلوقًا توافرت لديه هذه القدرة على الاختفاء، دون أن يقترف أي إثم أو يمس ما لا يملك، لظنه من سمع عنه تعسًا أبله، على الرغم من أنهم قد يثنون عليه علنًا، ويتظاهرون بذلك بعضهم أمام البعض؛ خوفًا من أن يلحقهم ظلم بدورهم. هذا ما أردت أن أقوله في هذا الموضوع.

والآن، فإذا شئنا أن نصدر حكمًا صحيحًا عن حياة العادل والظالم، فلا بدَّ من أن نفرق بينهما على أوضح نحو؛ إذ ليس ثمة وسيلة أخرى لذلك، ولكن كيف تتم هذه التفرقة؟ لنجعل الظالم ظالمًا على أتم وجه، وليكن العادل عادلًا كل العدل، ولنمنح كلًّا منهما ما يضمن له حياة كاملة من النوع الذي اختاره لنفسه.

(٣٦١) ثم دع الظالم أولًا يماثل مختلف الصناع الماهرين، كالملاح الحاذق أو الطبيب البارع الذي يدرك بالسليقة قواه الخاصة وحدودها، ويستطيع العودة إلى حالته الطبيعية

إذا ما أخفق في أية محاولة. وعلى ذلك فليقم الظالم بمحاولاته الظالمة على النحو الصحيح، ثم يتوارى عن الأنظار إن أراد أن يكون كاملًا في ظلمه (إذ إن مَن يكتشف جرمه يكون ساذَجًا)؛ ذلك لأن أعلى مراتب الظلم هي أن يُظن المرء عادلًا وهو في حقيقته ظالم. فلنعط إذن للظالم الكامل أكمل ضروب الظلم، دون أن ننتقص من ظلمه شيئًا، بل ندعه يقترف أكثر الأفعال ظلمًا، ويشتهر بين الناس بأسمى ضروب العدل، فإذا ما تعثرت قدمه في إحدى الخطوات، عرف كيف يعالج خطأه. وإذا انتقد الناس فعلًا قام به، عرف كيف يخلب الألباب بكلماته، وإذا اقتضى الأمر استخدام القوة، عرف كيف يشق طريقه بالعنف، مستعينًا إما بشجاعته وبأسه، وإما بنفوذه بين أصدقائه وثروته. والآن فلنقارن به العادل في طيبته وبساطته، وفي رغبته الحقة في أن يكون خيرًا، لا أن يبدو كذلك فحسب، كما يقول أيسخولوس.[٣] إن من الضروري ألا يظهر عليه مظهر العدل؛ إذ لو كان كذلك لانهال عليه التكريم وأُغدقت عليه العطايا، وعندئذٍ لن نعلم إن كان عادلًا من أجل العدالة أم من أجل العطايا والتكريم. وعلى ذلك، فلنحرمه من كل شيء إلا من العدالة، ولنتصور دائمًا أن حياته عكس حياة الظالم بالضرورة، فيكون خير الناس خلقًا ولكنه يُظن أشدهم شرًّا. عندئذٍ سنعجم عوده، ونرى إن كان سيتأثر بالذكر السيئ وعواقبه أم لا. وليظل ثابتًا على هذه الحال حتى يحين أجله، باطنه العدل وظاهره الظلم. فإذا ما بلغ كلاهما أوجه؛ أوج العدل عند أحدهما وأوج الظلم عند الآخر، كان في وسعنا أن نحكم أيهما الأسعد.

فقلت: مرحى مرحى! لكم جلوت كلا الرجلين، يا جلوكون العزيز، وكأنهما تمثالان يصقلان حتى نحكم أيهما الأفضل.

فقال: إنني أبذل قصارى جهدي. والآن وقد علمنا حال كل منهما، فليس من الصعب أن نَصِف نوع الحياة التي تنتظر كليهما. وهذا ما سأحاول القيام به. ولكن إذا بدأ الوصف الذي سأدلي به أقسى مما يجب، فإني أسألك يا سقراط أن تفترض أن ما سأدلي به من الكلمات ليس بكلماتي، وإنما هي كلمات أنصار الظلم. فهم سينبئوننا أن العادل الذي يظن ظالمًا سيجلد ويصلب ويقيد بالأغلال، وستحرق عيناه، وبعد أن يعاني كل ضروب التعذيب، يوخز بالآلات (٣٦٢) الحادة. عندئذٍ سيدرك أنه كان عليه أن يبدو عادلًا فحسب، لا أن يكون كذلك. وهكذا فإن كلمات أيسخولوس تَصدُق على الظالم أكثر مما تَصدُق على

[٣] «سبعة ضد طيبة» ٥٩٢–٤.

العادل؛ إذ إن الظالم يتعلق بشيء واقعي، ولا يحيا في ظل الأوهام. وهو يود أن يكون ظالمًا حقيقة، لا في الظاهر فحسب:

«في ذهنه تربة عميقة خصبة، يجني منها ثمار حكمته.»[٤]

فهو أولًا يُظن عادلًا، لذا يُسنَد إليه حكم المدينة، ويمكنه أن يختار أية زوجة يريدها، ويصاهر من الأُسَر ما يشاء. وفي وسعه أن يتاجر ويتعامل كما يريد، وهو الرابح على الدوام؛ إذ إنه لا يلوم نفسه على ظلمه في شيء. وهو الظافر على خصومه في كل نزاع خاص أو عام، والغانم على حسابهم. وهكذا يغدو ثريًّا، ومن ثرائه ينفع أصدقاءه ويلحق الضرر بأعدائه، بل إن في وسعه تقديم القرابين ووهب النذور إلى الآلهة بسعة وسخاء، وأن يكرم الآلهة أو أي شخص يود تكريمه على نحو أعظم كثيرًا مما يتسنى للعادل. وإذن فهو الأخلق بأن ينال الحُظوة لدى الآلهة من العادل. وهكذا يقولون، يا سقراط، إن الآلهة والناس يتضافرون على جعل حياة الظالم أسعد من حياة العادل.

أديمانتوس: العدالة لا تُمدح إلا لنتائجها.

ولقد كنت على وشك أن أجيب على جلوكون، عندما انبرى أخوه أديمانتوس قائلًا: لا أظنك تعتقد أن هذا كل ما يمكن أن يقال يا سقراط؟

فسألت: عجبًا! أما زال هناك شيء؟

فأجاب: إن أقوى الحُجج لم تذكر بعد.

فقلت: حسنًا، فلتؤيد أخاك إذن وتعينه إن عجز عن شيء عملًا بالمثل القائل: «ليكن الأخ في عون أخيه»، على الرغم من أنني أُقرُّ بأن جلوكون قد قال ما يكفي لأن يُخرجني من المباراة ويسلبني القدرة على الدفاع عن العدالة.

فأجاب: هذا هراء! فهناك أمور أخرى ينبغي إضافتها. فلا بدَّ من اختبار الوجه المضاد لحُجة جلوكون، أعني ذلك الوجه الذي يذم الظلم ويمتدح العدالة. فبهذه الطريقة وحدها يمكننا إيضاح ما كان يعنيه. فنحن نرى الآباء (٣٦٣) والمربين ينصحون أبناءهم وتلاميذهم على الدوام بأن يتحروا العدالة في أعمالهم، ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل العدالة وإنما من أجل الصيت والشهرة، ولكي يكتسبوا لمن أحرز هذه الشهرة مركزًا رفيعًا، أو مصاهرة

[٤] الأعمال والأيام (٢٣٢ وما يليها).

مشرفة، أو غيرها من المزايا التي عدَّدها جلوكون، والتي يدين بها العادل إلى اشتهاره بين الناس بالعدل. بل إن هذه الفئة من الناس تستغل الشهرة أكثر مما يستغلها الباقون؛ إذ إنهم ينعمون برضا الآلهة، ويُنبئونك بما تغدقه السماء، كما يقولون، على التقي من خيرات. وهذا ما يتفق ورأى هزيود النبيل، وهوميروس؛ إذ يقول أولهما إن الآلهة تخلق أشجار العادلين: «بحيث تحمل الثمر في أعلاها، والنحل في وسطها، أما أغنامها فتنحني، من ثقل أثدائها.»[٥]

وغير ذلك من الخيرات التي تفيض عليهم. وما أشبه ذلك برأي هوميروس، حين يتكلم عن ذلك الذي غدت شهرته:

كشهرة ملك نقي الضمير، يسهر، كالإله،
على رعاية العدالة، وتجلب له الأرض السوداء
قمحًا وشعيرًا، وتميل أشجاره بفاكهتها.
ولا تكف أغنامه عن التولد، أو البحر عن تقديم الأسماك إليه.

وأجزل من ذلك عطايا السماء التي يغدقها موزايوس[٦] Musaeus وابنه على العادلين. فهما يهبطان بهم إلى العالم الأدنى، حيث القديسون على الأرائك يولمون ولائمهم، يُسقَون شرابًا لا يُفيقون منه، وتزدان مفارقهم بالأكاليل، ويُخيَّل إليهم أن الخلود في تلك النشوة هو أعلى مراقي الفضيلة. بل إن البعض ليذهب في الكلام عما ينالونه من الثواب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ إن ذرية المؤمن والعادل، على ما يقولون، تظل حية حتى الجيل الثالث والرابع. هذا ما يقولون في مدح العدالة. أما رأيهم في الأشرار فعلى العكس من ذلك؛ فهم يغرقون في مِرجل الجحيم، ويحملون الماء في شباك، وعاقبتهم في الحياة الخسران، والعقاب الصارم الذي وصفه جلوكون بأنه من نصيب العادل الذي اشتهر بين الناس بالظلم، فلا تغنيهم حيلهم شيئًا. وهكذا يمدحون العدل ويذمون الظلم.

وإلى جانب هذا كله، فسوف أعرض عليك رأيًا آخر عن العدالة والظلم (٣٦٤) يقول به الشعراء والناس العاديون أيضًا. فالكل يجمعون على امتداح العدالة وضبط النفس، غير أنهم يشكون مما فيهما من مشقة وجهد. أما ملذات الشر والظلم فأهون اكتسابًا،

[٥] الأوديسية (١٠٩–١٩٠ وما يليها).

[٦] كان موزايوس وابنه يومولبس Eumoplus شخصيتَين أسطوريَّتَين نُسبت إليهما أشعار تعرض فيها ديانة الأسرار الأورفية.

وهي لا تذم إلا لأن العرف جرى على ذلك. كما يقولون إن خيانة الأمانة تفيد أكثر من الأمانة ذاتها. وهم على أُهْبة الاستعداد لأن يسموا الأشرار سعداء، ويكرموهم سرًّا وعلانية إلا إذا كانوا فقراء ضعفاء. غير أن أعجب ما في الأمر ما يقولونه عن الفضيلة والآلهة. فهم يقولون إن الآلهة توزع البؤس والمصائب على الأخيار، والخير والسعادة على الأشرار. كذلك يطرق الكهنة المتسولون أبواب الأغنياء ويقنعونهم بأن الآلهة قد منحتهم سلطة التكفير عن الذنوب التي يرتكبها أي شخص أو أسلافه بالقرابين أو السحر، وبالاحتفالات والطقوس، ويعدونهم بإلحاق الأذى بأعدائهم، سواء أكانوا عادلين أم ظالمين، لقاء أجرٍ زهيد، مؤكدين أن في وسعهم، بفنونهم السحرية وتعاويذهم، أن يدفعوا الآلهة إلى تنفيذ إرادتهم. وهم في كل هذه المزاعم يستندون إلى أقوال الشعراء. فبعضهم يهون الطريق إلى الشر بكلمات هزيود:

> «في وُسع الناس أن يصلوا إلى الرذيلة بيُسر وفي جماعات كبيرة، فالطريق إليها سهل مُمهَّد، ومقرها قريب، أمَّا الفضيلة فقد بثَّت الآلهة في طريقها العقبات.»[٧]

وإنه لطريق وَعرٌ صعبُ المنال. وغير هؤلاء يستشهدون بهوميروس على أن الآلهة قد تتأثر بالناس؛ إذ إنه أيضًا يقول:

> «قد تنحرف الآلهة بدورها عن هدفها؛ ذلك لأن توسلات الناس وابتهالهم إليها، مقترنة بالقرابين والدعوات الحارة، وبالنبيذ المسكوب ودهن الضحايا، يخفف من نقمتها على الناس إذا ما بغَوا وأذنبوا.»[٨]

وتراهم يقدمون إليك حشدًا ضخمًا من الكتب التي كتبها موازايوس وأورفيوس — وهما ابنا القمر والإلهات (وربات الفنون) على قولهم — وفيها يصف هذان طقوسهما، ويقنعون أفرادًا، بل مُدنًا بأسْرها، بأن التوبة والتكفير عن الذنب قد يتم بالقرابين وبتلك المشاهد المسلية التي يسمونها طقوسًا للسلوك، والتي يقولون إنها تفيد الإنسان حيًّا وميتًا. وهذا النوع الأخير هو ما يسمونه بالأسرار، التي تقينا شر الجحيم. أما إذا أهملنا أداءها، فالله وحده يعلم عاقبة هذا الإهمال.

---

[٧] الأعمال والأيام، ٢٨٧–٢٨٩.

[٨] الإلياذة، ٩، ٤٩٧–٥٠١.

واستطرد قائلًا: فإذا ما سمع الشباب كل هذا يقال عن الفضيلة والرذيلة، وعن رأي الآلهة والناس فيهما، فقل لي يا سقراط العزيز، كيف تتأثر أذهان أولئك الذين يسهل التأثير فيهم، والذين هم كالنحلة تمتص الرحيق من كل زهرة، وما هي النتائج التي يستخلصونها مما يسمعونه عما ينبغي أن تكون عليه شخصيتهم وسلوكهم؛ ليضمنوا لأنفسهم خير حياة ممكنة؟ أغلب الظن أنهم سيقولون لأنفسهم ما قاله بندار:

> «أبالعدل أم بالخداع الملتوي أستطيع أن أرقى إلى أرفع برج أحتمي فيه وأتحصن به طَوال حياتي؟»[٩]

فالناس يقولون إنني لو كنت عادلًا بحق، دون أن أبدو كذلك، فلن يكون لي من وراء ذلك مغنم، بل إن مآلي بالضرورة إلى الحَيرة والخسران المبين. أما إذا اشتهرت بين الناس بالعدل، وأنا في الحقيقة ظالم، فحينئذٍ تتفتح أمامي أبواب الحياة الرغدة الهنيئة. وإذن فما دام المظهر، كما يقول الحكماء، يطغى على الحقيقة ويتحكم في السعادة، فعليَّ أن أكرس جهودي للمظهر وحده. وسأختبئ وراء صورة الماكر الخداع الذي تحدث عنه أرخيلوخوس أكبر الحكماء. فإن قيل إن إخفاء الشر غالبًا ما يكون عسيرًا، كان جوابي عن ذلك أن كل أمر عظيم عسير. وعلى أية حال فهذا هو الطريق الذي يجب أن يسلكه من شاء أن يكون سعيدًا. ولتحقيق عملية الإخفاء هذه، فهناك أساتذة للبلاغة يعلمون فن الإقناع في المحاكم والمنتديات. وهكذا ننجح في السيطرة على الناس تارة بالإقناع وتارة بالقوة، دون أن ينالنا العقاب. غير أن البعض يقول ذلك مع أن من المحال خداع الآلهة أو إجبارهم على شيء. ولكن ألا يجوز أن الآلهة غير موجودة؟ وإذا كانت موجودة، ألا يجوز أنها لا تعبأ بشئون البشر؟ وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك داعٍ للحرص على إخفاء أفعالنا عنها. وحتى لو كانت هناك آلهة. وكانت تهتم بشئوننا، فإن كل ما نعلمه عنها مستمد من الأقوال المأثورة وأساطير الشعراء التي تروي نسب الآلهة. وهؤلاء أنفسهم هم الذين يؤكدون لنا أن من الممكن التأثير في الآلهة، وتحويلهم عن مقاصدهم «بالضحايا والابتهالات الحارة والقرابين». وعلى ذلك فإما أن نقبل القولَين معًا، وإما نقبل أحدهما. فإن قبلنا كلامهم، كان الأجدر بنا أن نكون ظالمين، ونستغل جزءًا مما (٣٦٦) نكتسبه من الظلم في تقديم القرابين؛ إذ إننا لو كنا عادلين، فقد نأمن حقًّا انتقام السماء، ولكُنا سنفقد مزايا الظلم.

---

[٩] بندار، الفقرة ٢١٣.

أما إذا كنَّا ظالمين، فسنحتفظ بتلك المغانم، ونخدم الآلهة بصلواتنا، على الرغم مما ارتكبناه من الآثام، وبهذا نُفلت من العقاب. ولكنك قد تقول إن هناك عالمًا آخر نعاقب فيه نحن أو أبناء أبنائنا على ما ارتكبناه من ظلم. هذا هو ما يخطر بالذهن، ولكنَّ هناك أسرارًا وآلهة للتكفير، لها قدرة هائلة. ذلك هو ما تؤكده أكبر المجتمعات، وما تجزم به شهادة أبناء الآلهة، وهم شعراء تلك المجتمعات وأبناؤهم الذين ينطقون بلسان الوحي الإلهي.

فعلى أي أساس إذن نؤثر العدالة على الظلم الشديد، ما دمنا إذا جمعنا بين الظلم وبين مراعاة المظاهر الخادعة، نستطيع أن ننال ما نتمنى من الآلهة والناس، خلال حياتنا وبعد مماتنا، كما يعتقد عامة الناس ويؤكدون لنا أعظم الثقات؟ فإذا ما تبين لك كل هذا، فقل لي بربك كيف يقبل إنسان وُهب مزيدًا من الذكاء أو قوة الشخصية أو المكانة أو الثروة، أن يمجد العدالة، بل أن يكتم ضحكة السخرية عندما يسمع من يطريها؟ بل إنه إذا وجد من يمكنه تفنيد صحة أقوالي، ومن يقتنع بأن العدالة خير الصفات، فإنه مع ذلك لا يتحامل على الظالم، وإنما هو على أتم استعداد لأن يعفو عنه؛ إذ إنه يعلم كذلك أن المرء لا يكون ظالمًا بإرادته. فقد نجد أحيانًا شخصًا يُبغض الظلم؛ لأن لديه شعورًا إلهيًّا باطنًا ينفر منه، أو لأنه اطلع على علم الحقيقة. ولكن من المحال، فيما عدا ذلك، أن نجد عادلًا باختياره؛ إذ لا يحمل على الظلم إلا من لم يمكنه جبنه أو سنه أو ضعفه من اقتراف الظلم. والدليل القاطع على ذلك أنه ما إن يكتسب القوة اللازمة حتى يغدو أول الظالمين.

أما علة هذا كله، فهي ما بيناه، أنا وجلوكون، في مستهل كلامنا معك يا سقراط، من أننا لا نجد، من بين جميع الداعين إلى العدالة — منذ الأبطال الغابرين الذين حفظت لنا أخبارهم وسيرهم، حتى رجالنا المعاصرين — من لا يحمل على الظلم أو يطري العدالة إلا وفي ذهنه ما يجلبانه من مغانم وتمجيد وتكريم. فلم يسبق لأحد أن وصف، شعرًا أو نثرًا. طبيعتهما الحقة الكامنة في النفس، والتي لا تطلع عليها عيون البشر ولا الآلهة، ولا بين أحد أن العدالة أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا، والظلم أرذلها. فلو كانت تلك هي القاعدة العامة، ولو (٣٦٧) كنتم قد أقنعتمونا بهذا منذ نعومة أظفارنا، لما حرَص كلٌّ منا على أن ينهى غيره عن الشر، وإنما لغدا كل منا رقيبًا على نفسه، خشية أن يغرس في نفسه أعظم الآثام لو ارتكب الشر.

هذا، يا سقراط، هو الرأي الذي يقول به ثراسيماخوس، وكثيرون غيره دون شك، عن العدل والظلم، وربما كانت لديهم تعبيرات أقوى من هذه، بحيث يقلبون، في رأيي، طبيعتهما رأسًا على عقب. أما أنا فأعترف صراحة بأني ما كنت بهذا العنف إلا لكي أستمع

منك إلى تفنيد لهذه الآراء. وأنا لا أريد منك أن تقتصر على إثبات أن العدل أفضل من الظلم، وإنما أود أن توضح أثر كل منهما في صاحبه، وأن تنظر إليهما في ذاتهما، ولا تلقي بالًا، كما سألك جلوكون، إلى ما يجلبانه من الشهرة؛ إذ إنك لو أدخلت في حسابك الشهرة الصادقة في كلتا الحالتين، وأضفت إليها الشهرة الزائفة، لقلنا إنك لا تطري العدالة، وإنما التظاهر بها، وإنك لا تذم الظلم، وإنما مظهره، ولاقتنعنا بأنك إنما تحضنا على إخفاء الظلم، وأنك حقيقة تتفق مع ثراسيماخوس في اعتقاده بأن للظلم في ذاته نفعًا وغُنمًا، وإن يكن ضارًّا بالضعيف. ولكن ما دمت قد سلمت بأن العدالة تنتمي إلى أعلى فئات الخير، أعني الفئة التي تطلب لذاتها إلى جانب ما لها من نتائج — كالسمع والبصر والمعرفة والصحة وأي خير تكون قيمته أصيلة كامنة، ولا تتوقف على مجرد الظن الشائع. ما دمت قد سلمت بهذا كله، فإني أسألك ألا تضع نُصب عينيك في إطرائك العدالة إلا أمرًا واحدًا، هو الخير الذي تجلبه لصاحبها، ولا تذم الظلم إلا على أساس ما يجلبه الظلم بذاته لصاحبه من الضرر. أما تعداد المغانم والمغارم فلتسقطه من حسابك؛ ذلك لأنني قد أقبل من غيرك هذه الطريقة في النقاش، التي تُمتدح فيها العدالة ويُذم الظلم على أساس السمعة والجزاء، أما أنت، يا من قضيت حياتك في بحث هذه المسألة، فإني أنتظر منك ما هو أفضل من ذلك، ما لم تؤكد لي أنت ذاتك غير ذلك. وإذن فلن يكفيني أن تثبت لنا أن العدل أفضل من الظلم، وإنما أود أن تبين كيف يكون أحدهما خيرًا والآخر شرًّا، بفضل ما له على صاحبه من تأثير باطن، سواء رأته الآلهة والناس أم لم تره.

(٣٦٨) سقراط: البحث عن العدالة في إطار أكبر — بداية تكوين الدولة

ومن المؤكد أنني كنت دائمًا أعجب بعبقرية جلوكون وأديمانتوس. غير أن طربي لسماع هذه الكلمات لم يكن يوصف.

فقلت: يا لكما من ابنين عظيمين لأب عظيم! لكن كان ذلك المعجب بجلوكون على حق حين بدأ قصيدته التي أشاد فيها ببلائكما الحسن في واقعة «ميغارا»،[١٠] فقال: «أي ولدا أرستون، أيها الخلف الإلهي لبطل مغوار.»

[١٠] يرى تيلور A. E. Taylor في كتابه «أفلاطون، الإنسان وأعماله Plato, The Man and his Work»، طبعة Meridian Books نيويورك (١٩٥٦)، أن هذه الموقعة لا يمكن إلا أن تكون تلك التي وقعت في عام ٤٢٤ق.م. (استنادًا إلى ثوكوديدس، الجزء الرابع، ٧٢)، (الفصل الحادي عشر، ص٢٦٢).

إن الوصف لينطبق عليكما تمامًا. فلا بدَّ أن فيكما نفحة إلهية، إذا دافعتما عن سيادة الظلم، مع عدم اقتناعكما هذا. وإني لواثق من أنكما لستما مقتنعين بذلك، بناء على ما أعرفه من خلقكما، أما لو كنت قد حكمت على أساس ما قلتماه لانتابني الشك في ذلك، على أنني كلما ازددت بكما ثقة ازدادت صعوبة وصولي إلى رد عليكما، فأنا من جهة أحس بأنني عاجز عن أداء هذه المهمة، بعدما تبين لي من عدم رضائكما عن الإجابة التي أدليت إلى ثراسيماخوس، والتي اعتقدت فيها أنني أثبت أن العدالة خير من الظلم. ولكن من المستحيل عليَّ، من جهة أخرى، أن أرفض تقديم العون ما دام فيَّ نفَس يتردد ولسان ينطق. فأنا أخشى أن يكون في وقوفي مكتوف اليدين، في الوقت الذي تذم فيه العدالة، إثم وجريرة. وإذن فقد وجب عليَّ أن أدافع عنها قدر استطاعتي.

وهنا توسل إليَّ جلوكون وبقية الجماعة أن أبذل قُصارى جهدي ولا أدع المسألة دون أن أواصل بحثها، وأحاول كشف الطبيعة الحقيقية للعدل والظلم، وحقيقة الفوائد التي يجلبها كلٌّ منهما، وهنا أخبرتهم بما أعتقده حقًّا، فقلت: إن لهذا البحث صعوبته وخطورته، وهو يتطلب حرصًا وتبصُّرًا عظيمًا. وما دمنا نفتقر إلى مثل هذا التبصر، فأعتقد أنه يَحسُن بنا أن نسير في بحثنا على مثل هذا النهج؛ فهب أن شخصًا قصير النظر طلب إليه أن يقرأ حروفًا صغيرة عن بُعد، ثم أنبأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكي يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها إلى الصغيرة، ليرى إن كانت مماثلة للأولى أم لا.

فقال أديمانتوس: حسنًا جدًّا، ولكن كيف تطبق هذا المثل على مشكلتنا؟

فقلت: سأخبرك الآن. إن العدالة، وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له، فإنها توجد أيضًا في الدولة.

فأجاب: هذا صحيح.

– أليست الدولة أكبر من الفرد؟

– بلى.

– إذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا إدراكها. لذا أقترح أن نبحث عن طبيعة العدالة أولًا كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بين الاثنين.

(٣٦٩) فقال: هذه خطة رائعة.

– فلنتخيل إذن دولة تنمو وتتكون أمامنا. عندئذٍ يمكنك أن تشاهد العدل والظلم وهما ينموان فيها.

– هذا حق.

– فإذا ما أتممنا ذلك، كان من الأسهل علينا كشف ما نبحث عنه.

– أجل، هذا أسهل بكثير.

– فهل نحاول إذن القيام بهذه المهمة؟ إن هذه، في رأيي، ليست بالمهمة الهينة. فلنفكر إذن قبل الإقدام عليها.

فقال أديمانتوس: لقد فكرنا في الأمر. فلتفعل كما تقول.

فقلت: في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها. أترى أن هناك أصلًا آخر للدولة؟

– لا يمكن أن يوجد سوى ذلك الأصل.

– إذن فما دامت حاجاتنا عديدة، وما دام من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بها، فإن المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر، وهكذا. وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضًا في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة.

– هذا صحيح.

– فإذا أعطى أحدهم الآخر لقاء ما يأخذه منه، فإنهم يقومون بهذه المبادلة لأنهم مقتنعون بأن فيها نفعًا لهم.

– هذا عين الصواب.

– فلنبدأ إذن بإرساء أسس الدولة في ذهننا. ولا شك أن الأساس الحقيقي هو الحاجة.

– يقينًا.

– على أن أول الحاجات وأعظمها هي المأكل لأنه شرط الحياة والوجود.

– بالتأكيد.

– وثانيها المسكن، وثالثها الملبس وما شابهه.

– هذا صحيح.

– والآن، فلنر كيف يمكن أن تفي مدينتنا بتلك الحاجات المتعددة، ألا ينبغي أن يكون أحد الناس زارعًا، والآخر نساجًا، ولعلنا نضيف إلى ذلك حذَّاء، وصانعًا آخر للوفاء بحاجاتنا المادية؟

– هذا عين الصواب.

– وإذن فأصغر دولة لا بدَّ أن تتضمن أربعة رجال أو خمسة؟

– هذا واضح.

– وكيف يمضون في عملهم، هل يجلب كل منهم نتائج عمله للمجموعة بأسرها، أعني هل ينتج الزارع مثلًا من أجل أربعة، ويعمل أربعة أمثال العمل الذي (٣٧٠) يحتاج إليه ليزود نفسه وغيره بالمأكل، أم إنه لا يعبأ بالآخرين ولا ينتج من أجلهم، وينتج الطعام لنفسه وحده في ربع الوقت، على حين يشغل الأرباع الثلاثة الباقية في بناء بيت أو حياكة رداء أو صناعة زوج من الأحذية، بحيث يوفر على نفسه عناء العمل من أجل الباقين، ويكتفي بما يحتاج إليه فحسب؟

فقال أديمانتوس: ربما كانت الطريقة الأولى هي الأنسب.

فأجبت: قد يكون الأمر كذلك بالفعل. ولقد أوحت إليَّ إجاباتك بفكرة، هي أننا لسنا جميعًا سواء، وإنما تتباين طبائعنا وتوجد بيننا فروق كامنة تجعل كلًّا منا صالحًا لعمل معين. ألا ترى ذلك؟

– بلى.

– أوترى أن المرء يؤدي عملًا أفضل لو كانت له مهام عديدة، أم إذا تفرغ لعمل واحد؟

– عندما يكون له عمل واحد.

– ولا شك أيضًا أن العمل يفسد إن لم يؤدَّ في الوقت المناسب؟

– بلا شك.

– ذلك لأن العمل لن ينتظر حتى يفرغ له عامله، وإنما على العامل أن يتابع ما يعمله، ويجعل منه هدفه الأول.

– هذا ضروري.

– وإذن فمن ذلك نستدل على أن إنتاج كل شيء يكون أوفر وأسهل وأجود إذا ما أدى كل فرد شيئًا واحدًا هو الشيء الذي يصلح له بطبيعته، في الوقت المناسب، وترك جانبًا كل ما عداه من الأمور.

– بلا شك.

– إذن فسيلزمنا أكثر من أربعة مواطنين لتلبية كل ما ذكرناه من الحاجات؛ إذ لا يستطيع الزارع أن يصنع محراثه ومِنجله، أو غيرها من أدوات الزراعة، إن أراد أن تكون هذه أدوات جيدة. كذلك لا يستطيع البناء أن يصنع أدواته التي يحتاج إلى الكثير منها. ومثل هذا ينطبق على النسَّاج والحذَّاء.

– هذا صحيح.

– إذن فسوف يُسهم النجارون والحدادون وغيرهم من الصناع في دولتنا الصغيرة، وبهذا تبدأ هذه في النمو.

– هذا صحيح.

– ومع ذلك فلن تكون دولتنا كبيرة بالقدر الكافي حتى لو أضفنا رعاة البقر والأغنام وغيرها، لكي يجد زراعنا ثيرانًا تحرث، وبناءُونا وزراعنا ماشية تجر، وسراجونا ونساجونا صوفًا وجلدًا.

– هذا صحيح، ولكن مثل هذه الدولة لن تكون صغيرة أيضًا.

– ولنتحدث بعد ذلك عن موقع المدينة. فمن المحال أن نؤسس هذه المدينة في مكان لا نحتاج فيه إلى استيراد شيء.

– هذا محال بالفعل.

– وإذن فلا بدَّ من وجود فئة أخرى من المواطنين يجلبون ما يلزمها من المدن الأخرى؟

– هذا ضروري.

(٣٧١) – ولكن إذا ما راح هذا التاجر إلى البلد الآخر وهو خالي الوفاض دون أن يأخذ معه شيئًا مما يحتاج إليه أولئك الذين سيلبون مطالبه، فلا شك في أنه سيعود خالي الوفاض أيضًا.

– بالتأكيد.

– وإذن فلا بدَّ ألا تقتصر الدولة على إنتاج ما يكفيها في الداخل فحسب، بل يجب أن يبلغ إنتاجها في الكم والكيف حدًّا يكفي معه لتلبية حاجات أولئك الذين يمدونها بحاجاتها.

– هذا صحيح.

– وإذن فلا بدَّ من مزيد من الزراع والصناع؟

– هذا ضروري.

– ولا بدَّ أيضًا من الموردين والمصدرين، الذين يسمون بالتجار؟

– أجل.

– إذن فسنكون في حاجة إلى تجار؟

– أجل.

– ولكي تنقل التجارة عبر البحر، فلا بدَّ من كثير من الملاحين المهرة؟

– أجل، يلزمنا الكثيرون.

– ولكن كيف يتبادل المواطنون منتجاتهم داخل المدينة ذاتها؟ إنك لتذكر أن هذا التبادل ذاته كان هدفنا الرئيسي، عندما كونَّا منهم مجتمعًا وأسسنا لهم دولة.

– لا شك أن ذلك سيكون بالبيع والشراء.

– إذن فسيكونون في حاجة إلى سوق، وعملة من النقد لتحديد قيمة المنتجات المتبادلة؟

– يقينًا.

– ولكن هب أن عاملًا أو صانعًا يجلب سلعته إلى السوق، لم يصل ذات يوم في الموعد الذي وصل فيه أولئك الذين يحتاجون إلى سلعته، أتراه يكف عن عمله ويقعد في السوق ملومًا محسورًا؟

– كلا، فهناك أناس يتكفلون، حين يعلمون بهذه الحاجة التي تقتضي منهم التدخل، بالقيام بعملية التوسط والبيع. وهؤلاء، في الدول ذات التنظيم المحكم، هم عادة أضعف الناس صحة وأعجزهم عن كل عمل آخر. فعملهم ينحصر في البقاء داخل السوق، وفي دفع النقود ثمنًا لسلع مَن يريدون البيع، ثم تسلُّم النقود ممن يريدون الشراء.

– وإذن، فنتيجة لهذه الحاجة، لا بدَّ أن يكون في دولتنا وسطاء للبيع والشراء، على حين نطلق اسم التجار على أولئك الذين ينتقلون من بلد إلى آخر؟

– بالضبط.

– وفي اعتقادي أن هناك فئة أخرى ممن يعملون في الدولة، فئة لا يكاد يسمح لها مستواها العقلي بالاندماج في الجماعة، غير أنها قادرة بفضل قوتها الجسمية الهائلة على أشق الأعمال. فأفرادها يبيعون قوتهم الجسمية، ويتلقَّون أجرًا عن جهودهم، ومن هنا أظن أنهم يسمون بالأجيرين، أليس كذلك؟

– بلى.

– وإذن، فهؤلاء الأجيرون عنصر مفيد في مدينتنا؟

– أعتقد ذلك.

– فهلا ترى الآن، يا أديمانتوس، أن دولتنا قد توسعت حتى اكتمل بناؤها؟

– ربما.

– وإذن، فأين العدالة والظلم فيها، ومن أي النواحي التي اختبرناها ينشآن؟

– لست أتبين ذلك بوضوح يا سقراط، ولكنه ربما كان في تبادل الناس بعضهم مع البعض هذه الأشياء. ولا يبدو لي أنهما يتمثلان في أي شيء آخر.

– قد تكون على حق. وعلى أية حال، فالأجدر بنا أن نختبر تلك المسألة عن كثب، دون أن نتهرب من بحثها.

(٣٧٢) الدولة المترفة.

فلنتأمل أولًا على أي نحو سيعيش أولئك الناس بعد أن نظمنا حياتهم على هذا النحو. ألا ينتجون قمحًا ونبيذًا، ويصنعون ملابس وأحذية، ويبنون بيوتًا؟ ألا يشتغلون في الصيف وهم أنصاف عراة، دون أحذية، ويلبسوا في الشتاء ما يكفيهم من الملابس والأحذية؟ إنهم سيصنعون، من أجل طعامهم، دقيقًا وشعيرًا يخبزونهما ويصنعون منهما شطائر وأرغفة، يجلسون لأكلها إلى جانب قطعة من جذع شجرة أو أغصان مورقة نظيفة، ويضطجعون على أسِرَّة مما يقطعونه من أخشاب، فُرشت بالقش أو أعواد الريحان. وهم يولمون مع أطفالهم الولائم، فيحتسون النبيذ وقد اكتست رءوسهم من الأزهار تيجانًا، ويسبحون في أغانيهم بحمد الآلهة. وهكذا يحيَون سويًّا حياة هنيئة، مع حرصهم على أن يتحكموا في عدد أطفالهم حسب مواردهم، خشية إملاق أو خوفًا من الحرب.

وهنا اعترض جلوكون قائلًا: ولكنك قد أطعمت هؤلاء الناس خبزًا جافًّا فحسب.

فأجبت: هذا صحيح، لقد نسيت الأطباق الحافلة، ولكن لا شك أنه سيكون لديهم الملح والزيتون والجبن، وسيطبخون الجذور والخضر كما يفعل ملاحونا اليوم، أما الفاكهة فسيكون لهم منها التين والكمثرى والبندق، كما يقومون بصنع النبيذ ويشربون منه باعتدال. وبمثل هذا الغذاء تمضي حياتهم في سلام، وتصح أبدانهم ويصلون إلى الشيخوخة، فيورثون هذه الحياة لأبنائهم.

فقال: إنك لو كنت تنظم مدينة من الخنازير، لما جعلتهم يعيشون على نحوٍ يخالف ذلك.

فسألت: فماذا تود إذن أن تمنحهم إياه؟

– مُتع الحياة المألوفة. فلزام علينا، إن شئنا أن نجعلهم في رغد من العيش، أن نجلسهم على أرائك، ونطعمهم على مناضد، ونقدم إليهم من الطعام والحلوى ما نعرفه اليوم.

– حسن. جدًّا! لقد فهمت الآن. فموضوع بحثنا ليس إذن مسألة قيام الدولة، وإنما قيام الدولة المترفة. وربما لم يكن في هذا البحث ضرر؛ إذ إن تأمل دولة كهذه يجعل من الأسهل علينا إدراك نشأة العدل والظلم، على أني أعتقد أن التركيب الذي رسمته للدولة هو التركيب الصحيح السليم. أما إذا شئت أن ترى دولة (٣٧٣) بلغت قمة الترف، فليس لدي على ذلك اعتراض؛ إذ إنني أعتقد أن هناك مَن لا يرضون عن هذه الحياة البسيطة، وإنما يودون إضافة الأرائك والمناضد وغيرها من الأثاث، والحلوى والعطور والبخور والشطائر، وكل الأنواع الممكنة من هذه الكماليات. فهم لا يرون أن الضروريات تنحصر فيما أوضحته من مساكن وملابس وأحذية، وإنما يضيفون إليها اللوحات المرسومة وكل أنواع الزخارف، واقتناء الحلي والعاج وكل غالٍ نفيس، أليس كذلك؟

– بلى.

– وإذن، فلنوسع دولتنا، ما دامت الصورة الأولى الصحيحة لم تَعُد كافية. ففي هذه الحالة تحتشد المدينة وتمتلئ بعدد وافر من الناس لا يدعو إلى وجودهم فيها سوى الحاجات السطحية، ومن أمثالهم مختلف أنواع القناصة والصيادين، والمقلدون الذين يختص بعضهم بالأشكال والألوان، وبعضهم بالموسيقى، وهم الشعراء ومن يصاحبهم من المغنين، ومن الممثلين والراقصين ومنظمي المسارح، وصناع مختلف الأدوات، وخاصة أدوات الزينة للنساء. وسنُضطر إلى زيادة عدد الخدم، ولا أخالك تظن أننا لن نكون بحاجة إلى معلمين ومرضعات ومربيات، ووصيفات وحلاقين وطباخين ورعاة للحيوان، وهم الذين لم نكن بحاجة إليهم في دولتنا السابقة، وإنما أصبحوا الآن لازمين لتربية مختلف أنواع الحيوانات لمن شاء أكلها. أليس كذلك؟

– بلا جدال.

– ولكن الحياة على هذا النحو تجعل وجود الأطباء ألزم كثيرًا من ذي قبل؟

– أجل، ألزم بكثير.

– ثم تصبح الأرض التي كانت تكفي لإطعام ساكنيها، أضيق وأقل من أن تكفيهم. ألا ترى ذلك؟

– هذا صحيح.

– وعندئذٍ، ألن نُضطر إلى أن نتعدى على أرض جيراننا، أن شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفي للزرع والرعي؟ كذلك، ألن يُضطر جيراننا بدورهم إلى التعدي على أرضنا، ما داموا قد استسلموا بعد عبورهم حدود الضرورة، لشهوة التملك الجامحة؟

– هذا أمر لا مفر منه يا سقراط.

– وإذن، فسوف نشن الحرب يا جلوكون، وإلا فماذا تظننا فاعلين؟

– لا مفر لنا من ذلك.

فقلت: وإذن، فلو نحَّينا جانبًا موضوع ضرر الحرب أو نفعها، ففي وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتدينا إلى أصل الحرب في ذلك الميل الذي هو أصل كل بلايا الدول والأفراد.

– هذا عين الحق.

– وهكذا يتعين علينا، يا صديقي، أن نوسع نطاق الدولة إلى حد بعيد، بإضافة (٣٧٤) جيش كامل يخرج لملاقاة الأعداء ويذود عن ممتلكات الدولة ضد كل معتدٍ، ويستولي على ما يمتلكه الأعداء.

– ولِمَ ذلك؟ ألا يستطيع المواطنون أن يتولَّوا ذلك بأنفسهم؟

– كلا، وذلك إذا ما كان المبدأ الذي اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة صحيحًا. فلعلك تذكر أننا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حِرَف في آنٍ واحد.

– هذا صحيح.

– ولكن أليست الحرب فنًّا وحرفة؟

– بلى.

– وهي فن يتطلب من الانتباه ما تتطلبه حرفة الحذَّاء على الأقل؟

– بلا شك.

غير أننا لم نسمح للحذَّاء بأن يكون زارعًا أو نسَّاجًا أو بنَّاء، وإنما جعلناه يقتصر على صنع الأحذية كيما يتقن صنعته. كذلك جعلنا لكل صانع آخر حرفة واحدة، هي التي أتقنها ومارسها طَوال حياته، فاستبعدنا عنه كل حرفة أخرى، بحيث إنه لم يعد يدخر وسعًا للوصول في حرفته إلى حد الكمال. فإن كان الأمر كذلك، ألا ترى أن من أعظم الأمور أهمية أن تُمارس الحرب كما ينبغي؟ وهل تظن أن من السهل ممارسة هذه المهنة بحيث يستطيع الزارع أو الحذَّاء أو أي صانع آخر أن يكون محاربًا في نفس الوقت، على حين أن المرء لا يجيد لعب النرد إلا إذا تدرَّب عليها منذ طفولته، ولم يقتصر على اللعب في أوقات فراغه؟ وهل يكفي أن يتناول المرء رمحًا أو أي سلاح آخر كيما يصبح في الحال جنديًّا مدربًا في أي فرع من فروع الجيش، على حين نحن نعلم عن يقين أننا مهما تناولنا من أدوات في أي فن آخر، فلن نصبح صنَّاعًا أو رياضيين؛ إذ إن الأداة لن تجديَ شيئًا لمن لم يكتسب معرفة بكل فن ولم يتلقَّ التدريب الضروري فيه.

– الحق معك، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لكانت تلك الأدوات تكلف المرء ثمنًا أبهظ مما ينبغي؟

فقلت: وهكذا ترى أنه كلما ازدادت أهمية حرفة الحراس[١١] تطلبت زمنًا وفنًّا وعناية أعظم.

– بلا شك.

– ولكن ألا يلزم لهذا الفن أيضًا صفات طبيعية فطرية في المحارب؟

– يقينًا.

[١١] من الملاحظ أن هذه هي المرة الأولى التي يستخدم فيها أفلاطون لفظ «الحراس» في المحاورة.

– وإذن فعلينا، إن استطعنا، أن نختار أولئك الذين تؤهلهم طبيعتهم وقدرتهم الفطرية ليكونوا حراسًا للدولة.

– هذا واجب علينا دون شك.

– الحق أن المهمة لن تكون هينة، ومع ذلك فلنستجمع شجاعتنا ولنبذل كل ما في طاقتنا.

(٣٧٥) – هذا ضروري.

– حسن. أترى، فيما يتعلق بالحراسة، فروقًا بين طبيعة كلب أصيل، وبين فتًى عريق المولد؟

– ماذا تعني؟

– أعني أن كليهما لا بدَّ أن تتوافر له قوة ملاحظة الأعداء، وسرعة الانقضاض عليهم، والقدرة على العراك إذا ما هوجم.

– لا شك أنه بحاجة إلى كل هذه الصفات.

– وهو بحاجة إلى الشجاعة أيضًا ليجيد القتال.

– بلا شك.

– ولكن، أيستطيع فرس أو كلب أو أي حيوان أن يكون شجاعًا ما لم يكن غضوبًا متحمسًا؟ ألم تلاحظ أن الحماسة لا تُغلب ولا تُقهر، إنها إذا تملكت نفسًا فلن تخشى شيئًا أو تلين لشيء؟

فقال: لقد لاحظت ذلك بالفعل.

– وهكذا ترى بوضوح الصفات المطلوبة في الحارس.

– أجل.

– وتدرك كذلك أن الصفة النفسية هي الحماسة الفياضة.

– نعم.

– ولكن مَن كانت لهم هذه الصفات، ألا يكونون عدوانيين في سلوكهم، بعضهم نحو بعض، ونحو كل مخلوق آخر؟

– الحق أنه ليس من السهل عليهم أن يتغلبوا على هذا الشعور.

– ومع ذلك، فمن المحتم عليهم أن يُظهروا الوداعة مع مواطنيهم، والشراسة مع أعدائهم، وإلا ألقوا بأنفسهم إلى التهلكة، دون أن ينتظروا حتى يُهلكهم الآخرون.

– هذا حق.

– ولكن ما العمل؟ وأين لنا أن نجد طبيعة تجمع بين اللين والشدة؟ إن الوداعة والشراسة لتتنافران وتتناقضان.

– أجل، هذا واضح.

– ومع ذلك، فلو افتقر الحارس إلى أحدهما، لما عاد صالحًا لعمله، على أن الجمع بينهما يبدو محالًا، وهكذا يبدو أن من المستحيل أن نهتدي إلى حارس صالح.

– أخشى أن يكون الأمر كذلك.

– ماذا تعني؟

وهنا تملكتني الحيرة لحظة، غير أني عندما استعرضت في ذهني ما قلناه، واصلت كلامي قائلًا: لقد حق علينا أن ننتهيَ إلى هذا التردد يا صديقي؛ إذ إننا قد ابتعدنا عن المثل الذي وضعناه لأنفسنا.

– ماذا تعني؟

– أعني أنه توجد بحق طبائع تجمع بين هذه الصفات المتناقضة، التي بدا الجمع بينها مستحيلًا.

– وكيف يكون ذلك؟

– إن ذلك ليتبدَّى في حيوانات متعددة وبخاصة في ذلك الذي كنا نقارنه بحراسنا، فأنت تعلم ولا شك أن طبيعة الكلاب الأصيلة هي أن تكون على أعظم قدر من الوداعة بالنسبة إلى مَنْ ألِفَتهم ومن عرَفتهم، وأن تكون على عكس ذلك بالنسبة إلى مَن لا تعرفهم؟

– أجل، أعلم ذلك.

– إذن، فحل المشكلة ممكن، ولن نكون مخالفين للطبيعة إذا سعينا إلى الاهتداء إلى حارس تتوافر له هذه الصفات.

– ذلك لا يبدو مستحيلًا.

– ولكن ألا يبدو أن من أردناه حارسًا، ما زال يفتقر إلى صفة معينة حتى يبلغ الكمال في حراسته، وهي أن يجمع إلى الحماسة الفياضة، صفات الفيلسوف؟

(٣٧٦) – إنني لا أفهم ما تعنيه.

– إن الصفة التي أتحدث عنها يمكن الاهتداء إليها لدى الكلب أيضًا، وهي صفة تستحق التقدير فيه.

– أية صفة تعني؟

– أعني أن الكلب يثور كلما رأى غريبًا، وإن لم ينله منه أي أذى، على حين أنه يرحب بمن يعرفه، حتى لو لم يتلقَّ منه أي خير. ألم تلاحظ ذلك من قبل؟

– الحق أنني لم أوجه انتباهي إلى هذا الأمر مطلقًا، ولكن من المؤكد أن الكلب يسلك كما تقول.

– ولا جدال في أن هذه صفة طيبة، بل هي صفة الفيلسوف بحق.

– كيف ذلك؟

– ذلك لأنه لا يميز صديقه من عدوه إلا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما، وأظنك ترى أن حيوانًا يميز ما يحبه مما يكرهه بمقياس المعرفة والجهل، لا بدَّ أن يكون من محبي المعرفة والعلم.

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– حسن! ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة، أي الفلسفة، شيء واحد؟

– إنهما حقًّا شيء واحد.

– فلنسلم إذن، ونحن على ثقة من صحة ما نقول، بأن وداعة المرء مع أصدقائه ومعارفه تقتضي أن يكون بطبيعته فيلسوفًا محبًّا للحكمة.

– أجل، يمكننا أن نؤكد ذلك ونحن مطمئنون.

– وإذن، فمن أردناه أن يكون حارسًا صالحًا لدولتنا، لا بدَّ أن يجمع بين الفلسفة والحماسة والاندفاع والقوة.

– بلا شك.

تعليم الحراس: استبعاد الأساطير من المدارس

– تلك إذن صفات حارسنا. ولكن كيف نعلم مثل هؤلاء الرجال ونربيهم؟

لا شك أن بحث هذه المسألة يُلقي ضوءًا على المشكلة الكبرى التي هي في نهاية الأمر غايتنا المنشودة، أعني كيف تنشأ العدالة والظلم في الدولة. ولا بدَّ من معرفتها حتى لا نكون قد أغفلنا نقطة هامة، ولكن دون أن نُطيل النقاش أكثر مما ينبغي.

وعندئذٍ تكلم جلوكون فقال: أجل، أعتقد أن بحث هذه المسألة يفيدنا في الوصول إلى هدفنا.

– وإذن، فليس لنا، يا عزيزي أديمانتوس، أن نتخلى عن هذا البحث، مهما بدا لنا شاقًّا طويلًا.

– كلَّا.

– هيا بنا إذن، لنطلق لخيالنا العِنان، ولنُمضِ ساعة فراغنا في رواية هذه القصة؛ قصة تعليم الحراس.

– هذا ما يتعين علينا أن نفعله.

ولكن كيف نعلمهم؟ أهناك خير من التعليم الموروث الذي جرت عليه عادة العصور الغابرة، وهو الرياضة للبدن والموسيقى للنفس؟

– الحق أن الاثنين معًا لازمان.

– فهل نبدأ التعليم بالموسيقى، ومن بعده الرياضة البدنية؟

– هذا طبيعي.

– وإذا ما تكلمنا عن الموسيقى، فهل تراها تنطوي أيضًا على الأدب أم لا؟

– إنها لتنطوي عليه بالفعل.

– ولكن في الأدب ما هو صادق وما هو كاذب.

(٣٧٧) – أجل.

– وعندئذٍ سيشتمل تعليمنا لهم على النوعين من الأدب، ويبدأ بالكاذب؟

– لست أفهم ما ترمي إليه.

– ألا تعلم أننا نبدأ تربية الأطفال برواية القصص الخيالية التي لا تعدو أن تكون من قبيل الأكاذيب، وإن كان لها من الصدق نصيب ضئيل. وتلك القصص هي ما يروى لهم قبل إلحاقهم بالمدارس.

– هذا صحيح.

– وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن علينا أن نبدأ بالموسيقى قبل الرياضة البدنية.

– هذا حق.

– وأنت تعلم أيضًا أن البداية هي أهم جانب في كل عمل، ولا سيما إذا تعلَّق الأمر بكائن صغير رقيق؛ إذ إن ذلك هو العهد الذي تتكون فيه الشخصية وينطبع ما نود إحداثه فيه من التأثيرات.

– بلا شك.

– فهل ندع أطفالنا إذن يعيرون أسماعهم لأية أقصوصة يروجها أي شخص، وتتلقى أذهانهم آراء هي في الأغلب مضادة تمامًا لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون؟

– كلا، ينبغي ألا نسمح لهم بذلك.

– وإذن فأول ما يتعين علينا هو أن نراقب مبتكري القصص الخيالية، فإن كانت صالحة قبلناها، وإن كانت فاسدة رفضناها. وعلينا بعد ذلك أن نكلف الأمهات والمرضعات

بألا يروين للأطفال إلا ما سمحنا به، وإن يعنين بتشكيل أذهانهم بهذه الحكايات خيرًا مما يعنين بتكوين أجسامهم بأيديهن. أما تلك الأقاصيص الشائعة الآن، فمعظمها ينبغي استبعاده.

– أيها تعني؟

– إن في وسعنا أن نحكم على الأقاصيص الصغيرة بما نراه في الكبيرة؛ إذ إن للطائفتين نفس الطابَع، ونفس الأثر.

– أجل، غير أني ما زلت لا أفهم أية أقاصيص كبرى تعني.

– أعني تلك التي رواها هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء وهم أعظم رواة القصص الكاذب الذي لا يزال شائعًا بين الناس.

– ولكن أي قصص تعني، وما الذي تعيبه عليه؟

– إن أول ما أعيبه عليه هو كذبه، بل كذبه الآثم الشرير.

– وأين يظهر ذلك الكذب؟

– في تمثيل الآلهة والأبطال بطريقة باطلة، وكأن مصورًا يرسم صورًا مشوهة لا يوجد بينها وبين موضوعها ظل من الشبه.

– أجل، هذا أمر يستحق أن يعاب عليهم، ولكن أي قصص تقصد؟

– هناك أولًا تلك الأكذوبة الكبرى في أرفع الأمور، وهي الأكذوبة الشريرة التي (٣٧٨) قال بها الشاعر عن أن أورانوس، أعني ما ذكره هزيود عن أورانوس، وكيف انتقم كرونوس منه[١٢] فحتى لو صح أن أورانوس قد أتى هذه الأفعال، وأنه عامَل ابنه على هذا النحو، لكان الواجب، في رأيي، أن نتجنب قصها دون تحفظ أو حذر لمخلوقات ساذَجة كالأطفال، وإنما الأجدر بنا أن نُسدل عليها ستارًا من الكتمان، أو أن نتكلم عنها — إن لم يكن من الكلام بُد — أمام جماعة ضئيلة مختارة، يقتصر حضورها على مَن يقدمون ضحية عسيرة المنال، لا خنزيرًا صغيرًا،[١٣] حتى يقل عدد الحاضرين إلى أدنى حد.

---

[١٢] هزيود: أصل الآلهة ١٥٤–١٨١.

وهي أسطورة بُدائية عن قيام كرونوس بشق السماء (أورانوس) والأرض Gala، وهما ولداه، وتمزيقه لأبيه، وقد انتقم زيوس، ابن كرونوس، بدوره من أبيه الذي حاول القضاء على أبنائه. وكانت القصة تُستخدم في تبرير حقوق الأبناء لوالديهم.

[١٣] الخنزير هو الضحية التي تقدم في الأسرار الأليوزية، وهو رخيص الثمن.

– أجل.

– إن هذه الأقاصيص لفاسدة حقًّا.

– ومن الواجب ألا نرددها في دولتنا يا أديمانتوس. فينبغي ألا يقال للناشئ إنه حين يقترف أكبر الآثام، وحين لا يدخر وسعًا في الثأر من أبيه إن كان ظالمًا، فإنه في ذلك لا يفعل شيئًا خارجًا عن المألوف، وإنما يقتدي بما سبق أن فعله أول الآلهة وأعظمها.

– إنني لأتفق معك في كل هذا، فتلك القصص لا يصح ترديدها على الإطلاق.

– كذلك ينبغي ألا نقول أبدًا إن الآلهة تشن الحرب على الآلهة، وأنها تنصب الفخاخ وتحيك المؤامرات بعضها للبعض، فتلك قصص كاذبة يجب ألا تقال لحراس المستقبل إذا ما كنا نريدهم أن ينظروا إلى مقاتلة بعضهم بعضًا على أنها عار ينبغي تجنبه. وعلينا أن نحذر من رواية معارك العمالقة والحروب العديدة التي شنها الآلهة والأبطال على أصدقائهم وأقربائهم. أو أن نُخلِّد تلك المعارك في صورنا ونقوشنا، وإنما ينبغي أن ننبئهم، إذا أمكن أن نجعلهم يصدقوننا، بأن الصراع والقتال شر، وأنه لم يحدث حتى الآن أي صراع بين المواطنين. وهذا هو ما يتعين على المسنين من الرجال والنساء أن يبدءوا بتلقينه لأطفالهم. فإذا ما شبوا، فعلى الشعراء أن يؤلفوا لهم قصصًا تتسم بهذا الطابَع ذاته. أما أن يقصوا عليهم كيف أن ابن هيرا قيدها بالأغلال، وأن زوس قد طرد ابنه هفايستوس في مناسبة أخرى لأنه حاول أن يصد عن أمه ضربات زوجها، وأن الآلهة قد أطلقت لنفسها العِنان في كل المعارك التي صورها خيال هوميروس، فذلك ما لا ينبغي أن نسمح به في جمهوريتنا، سواء أكان المفروض أن لهذا القَصص معنًى أسطوريًّا أم لم يكن؛ ذلك لأن الطفل لا يستطيع أن يميز الأسطوري من الواقعي. ولا شك أن كل ما يتلقاه ذهنه في هذه السن ينطبع فيه بعمق لا تمحوه الأيام، ولذا كان من أعظم الأمور أهمية أن تكون أولى القصص التي تطرق أسماع الأطفال أمثلة سامية للأفكار الفاضلة.

– إنك محق فيما تقول. ولكن إذا ما خطر لأحد أن يسأل أين نهتدي إلى تلك الأمثلة، وما هو القصص الذي تقصد، فبماذا تجيب؟

(٣٧٩) – إننا لسنا الآن شعراء يا أديمانتوس، لا أنت ولا أنا، وإنما نحن ننشئ دولة. ومهمة منشئ الدولة هي أن يصوغ القوالب العامة التي يجب أن يصب فيها الشعراء أقاصيصهم، ويضع لهم الحدود التي ينبغي أن نلتزمها في الكلام عن الآلهة.

– إليك رأيي: يجب أن يمثل الإله دائمًا كما هو، أيًّا كان نوع الشعر، أعني سواء أكان شعرًا غنائيًّا أم شعرًا ملحميًّا أم شعرًا مسرحيًّا.

– هذا صحيح.

– ولكن أليس الله في ذاته خيرًا، وأليست هذه هي الصفة التي يجب أن يمثل عليها؟

– بلا شك.

– غير أن ما هو خير لا يمكن أن يكون ضارًّا؟

– كلا بالطبع.

– وما ليس بضار، لا يضر؟

– كلا بالطبع.

– وما يضر لا يجلب شرًّا؟

– هذا محال.

– وما لا يجلب شرًّا لا يمكن أن يكون علة أي شر؟

– وكيف يكون كذلك؟

– ولكن أليس الخير نافعًا؟

– بلى.

– فهو إذن مصدر كل ما يوجد من نفع؟

– أجل.

– ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وإنما هو علة الأشياء الخيرة لا الشريرة؟

– لا شكَّ في هذا.

– وعلى ذلك فالله ما دام خيرًا، فهو ليس علة كل شيء، كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة معظم ما يحدث للناس؛ إذ إن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الله، أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره.

– إن قولك ليبدو لي صحيحًا كل الصحة.

– وإذن، فليس لنا أن نقترف في حق الآلهة، استنادًا إلى هوميروس أو أي شاعر آخر، أخطاء كتلك التي يقول فيها:

«على باب زوس، يوجد وعاءان ممتلئان، أحدهما للمصائر السعيدة والآخر للمصائر التعسة.» [١٤]

[١٤] الإلياذة: ٢٤، ٥٢٧–٥٢٩.

ومثل قوله إن من وهبه زوس مزيجًا من الاثنين:

«يناله الخير تارة، ويلحقه الشر تارة أخرى.»

أما من لا يتجرع إلا كأس الشر صافيًا، فإن:

«الجوع الأليم يلحقه في رحاب الأرض الإلهية.»

وكذلك حين يقول:

«إن زوس مانح الخير والشر معًا.»[١٥]

وعلينا أن نرفض ما يقال من أن بانداروس Pandarus حين أخل بعهوده وحنث بأيمانه، إنما فعل ذلك بتحريض من أثينا Athena وزوس، أو أن زوس وثميس Themis قد بذرا بذور الشقاق بين الإلهات. ولن ندع أحدًا يردد على أسماع فتياتنا كلمات أيسخولوس:

(٣٨٠) «إن الله يغرس الإثم في نفوس البشر حين يشاء يدمر بيوتهم من أساسها.»[١٦]

فإذا ما تكلم أحد عن آلام نيوبا Niobe، التي تحدثت عنها الأبيات السابقة، أو كوارث آل بيلوبس Pelops أو حرب طروادة أو أي موضوع مماثل، فلن ندعه يقول إن كل هذه الشرور من عمل الله. فإن أصر على ذلك، فليبحث لها عن تفسير كذلك الذي نسعى إليه؛ فعليه أن يقول إن الله لم يفعل إلا كل خير وعدل، وإن ما حدث لم يكن إلا قصاصًا من الآثمين. أما القول بأن أولئك المذنبين كانوا مظلومين، وأن السماء هي مصدر ما لحق بهم من أذى، فذلك ما لا يجب أن ندع شاعرًا يقوله، وإنما الواجب أن يقول الشعراء إن الآثمين تعساء لأنهم في حاجة إلى عقاب، وإن في عقاب الله نفعًا لهم. أما القول إن الإله الخير هو علة أي شر يلحق بأي فرد، فذلك ما ينبغي أن نحاربه بكل قوانا، وما يجب ألا يقال أو يغني أو يسمع شعرًا أو نثرًا من أي فرد في المدينة الصالحة، سواء أكان ناشئًا أم مسنًّا؛ إذ إن في تلك الأقاصيص دمارًا وهلاكًا وضياعًا للدولة.

فأجاب: إني لأتفق معك في هذا، وأنا على أتم استعداد لرفع صوتي مؤيدًا إصدار قانون بهذا المعنى.

– فليكن هذا إذن أول القوانين التي نَسنُّها بشأن الآلهة، وأولى القواعد التي يجب اتباعها فيما يرويه الناس من أقوال، وفيما يؤلفه الشعراء من أقاصيص، وأعني بهذه القاعدة أن الله ليس علة لكل شيء، وإنما علة الخير فحسب.

---

[١٥] هذه ليست كلمات هوميروس، بل هي لشاعر مجهول.

[١٦] الفقرة ١٦٠.

– إني مقتنع تمامًا بذلك.

– فلننتقل إلى القاعدة الثانية. أتظن الله ساحرًا ينصب لنا الفخاخ ويتبدى على صور متعددة، بحيث يظهر هو ذاته تارة متخذًا مختلف الأشكال، وتارة أخرى لا تظهر منه إلا أشباح خادعة واهمة؟ أليس الأحرى بنا أن نعتقد أنه كائن بسيط، لا يبدل أبدًا صورته الثابتة؟

– لن أستطيع أن أجيب عن سؤالك إلا بعد مزيد من التفكير.

– حسن، فلنبحث المشكلة على هذا النحو: إذا بدل كائن صورته، أليس من الضروري أن يكون هو ذاته الذي غير صورته، أو أن شيئًا آخر قد بدلها؟

– لا بدَّ أن يكون الأمر كما قلت.

– غير أن الأشياء في أحسن أحوالها تكون هي الأقل تعرضًا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شيء خارجي، أعني مثلًا أن أصح الأجسام وأقواها هو أقلها تأثرًا بأنواع اللحوم والمشروبات وبالمجهود، وأن أصلب النباتات أقلها تأثرًا بالرياح أو بحرارة الشمس أو بغيرها من التغيُّرات الطارئة.

– بلا شك.

(٣٨١) – فإن كنا بصدد النفس، أفلا تلاحظ أن أشجع النفوس وأحكمها هي أقلها انفعالًا واضطرابًا بفعل الأحداث الخارجية؟

– بلى.

– وإن المبدأ نفسه، على ما أعتقد، لينطبق على كل الأشياء المركبة. من أوانٍ وبيوت وثياب، فأكثرها متانة وأجودها صنعة هي أقلها تعرضًا للتغير والفساد بفعل الزمان وغيره من الظروف.

– هذا صحيح.

– وإذن فكل موجود كامل، سواء أتاه الكمال من الطبيعة أم من الصناعة أم من كلتيهما معًا، هو أقل الأشياء تعرضًا لما يطرأ عليه من الخارج من تغيرات.

– إنه لكذلك.

– ولكن لا شك أن الله، وكل ما يتصل به مطلق الكمال.

– هذا طبيعي.

– وهو لذلك أبعد الأشياء عن أن يتخذ صورًا عديدة بفعل عوامل خارجية.

– إنه لأبعدها عن ذلك ولا شك.

– ولكن، ألا يمكنه أن يغير ذاته ويحورها؟

– بلى، من غير شك، لو صح أنه يتغير على الإطلاق.

– ولكن هل سيغير ذاته، في هذه الحالة، إلى ما هو أكمل منها وأجمل، أم إلى ما هو أردأ وأقبح؟

– إن صح أنه يتغير على الإطلاق، فإن تغيره سيكون إلى ما هو أردأ بالضرورة؛ إذ لا نستطيع أن نقول إن الله يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة.

– أصبت يا أديمانتوس. ولكن إن كان الأمر كذلك، أتظن أن أي كائن، إلهًا كان أم بشرًا، يرتضي لنفسه أن يخفض من قدره ويحط من مكانته؟

– هذا محال.

– وإذن فمن المحال أن يرضى الله بأن يتغير. ولمَّا كان المفروض أن كل إله أكمل وأجمل صورة ممكنة، فإنه يظل إلى الأبد محتفظًا بصورته الخاصة.

– يبدو لي أن هذا الأمر ضروري.

فاستطردت: وإذن، فلن ندع أحدًا من الشعراء يقول لنا: «إن الآلهة يجوسون خلال المدن متنكرين في صورة غرباء من بلاد أخرى ومتخذين كل صورة ممكنة.»[١٧] ولن ندع أحدًا يفتري على بروتيوس Proteus وثيتس Thetis بالقول إنهما يبدلان شكلهما. أو يمثل هيرا Hera في شعر المأساة أو أي نوع آخر من الشعر، على أنها تتنكر في زي كاهنة تستجدي من أجل الأبناء الخيرين لإيناخوس Inachos نهر أرجوس Argos.[١٨] أو ما شاكل ذلك من الافتراءات. ولنحذر أن ندع الأمهات يُدخلن الرعب في قلوب أطفالهن بمثل هذه الأساطير التي ابتدعها الشعراء، فيقلن لهم: إن الآلهة تهيم في الليل متنكرة في زي غرباء في صور متعددة أخرى. ففي هذا تجديف في حق الآلهة، وتخويف للأطفال في نفس الآن.

– فليحذرن ذلك بالفعل.

– ولكن إن لم تكن الآلهة تتغير في ذاتها، فربما كان في وسعها، بنوع من الخداع والسحر، أن توهمنا بأنها تتبدَّى على صور متعددة.

– ربما.

– عجبًا! أيكذب إله بالقول أو بالفعل، فيبدي لنا عوضًا عنه شبحًا؟

---

[١٧] الأوديسة، ١٧–٤٨٥.

[١٨] بيت من دراما مجهولة لأيسخولوس.

(٣٨٢) – لست أدري.

– ألا تدري أن الأكذوبة الحقيقية، إن جاز هذا التعبير، بغيضة إلى الآلهة والناس على السواء؟

– ماذا تعني؟

– أعني أنه ما من امرئ يرتضي لنفسه أن يخدع في أسمى وأحق ما فيه، أو في أعلى الأشياء وأهمها[١٩] وهو لا يخشى شيئًا بقدر ما يخشى أن تخدعه أكذوبة في هذا المجال.

– لم أفهمك بعد.

– ذلك لأنك تأخذ كلماتي بمعنًى مُعقَّد إلى حد ما. ولكن كل ما أود أن أقوله هو أن الخداع إنما هو استقرار الجهل في نفس الشخص المخدوع، أي في أسمى أجزائه. فإن كان موضوع تلك الأكذوبة هو أرفع الموضوعات، كان ذلك أبغض الأمور إلى البشر.

– أجل، ليس أبغض إلى قلوبهم من هذا.

– وهذا الجهل في نفس المخدوع يمكن أن يُسمى، كما قلت منذ برهة، بالكذب الحقيقي؛ إذ إن الكذب الملفوظ ليس إلا تقليدًا وصورة خافتة لحالة في النفس أسبق منه، وليس كذبًا خالصًا. ألست على حق في ذلك؟

– هذا عين الصواب.

– وإذن فالأكذوبة الحقيقية بغيضة، لا إلى الآلهة فحسب، بل إلى البشر أيضًا.

– أما الأكذوبة الملفوظة، فقد تكون في بعض الأحيان نافعة، لا بغيضة. ومن أمثلة ذلك الكذب على الأعداء، أو حين يوشك أولئك الذين نعدهم أصدقاءنا على أن يرتكبوا عملًا طائشًا مدفوعين بالغضب أو بسوء الفهم. وعندئذٍ تكون للأكذوبة فائدتها، وتعد نوعًا من العلاج أو الوقاية. كذلك يكون للكذب فائدته في تأليف الأساطير التي كنا بصدد الكلام عنها، وذلك عندما نحاول، نتيجة لجهلنا بالوقائع الصحيحة في الماضي، أن نقرب الأكذوبة من الحقيقة بقدر ما في وسعنا، وبذلك تكون لها قيمتها وفائدتها.

– أجل، إني لأسلم بذلك.

– ولكن أتنطبق إحدى هذه الحالات على الله؟ أهو يجهل الماضي حتى يبتدع بخياله قَصصًا كاذبًا؟

– هذا محال.

[١٩] الإشارة هنا إلى عبارة سقراط المشهورة «لا أحد يقترف الرذيلة عن علم.»

– وإذن فلا مكان للأكاذيب الشعرية عند الله؟
– أبدًا.
– أم ترى أن خشية الأعداء هي التي تدفعه إلى الكذب؟
– هذا غير مقبول.
– فهل يكذب إذن بسبب غضب أصدقائه وجنونهم؟
– إن من يبلغ به الغضب حد الجنون لا يكون صديقًا للآلهة.
– وإذن، فليس من سبب يدعو الله أن يكون من الكاذبين.
– كلا، ليس هناك أي سبب.
– وعلى ذلك فكل ما هو إلهي مقدس يتعارض تمامًا مع الكذب؟
– أجل، كل التعارض.
– وإذن، فالله بسيط بساطة تامة، صادق في أفعاله وأقواله، لا يبدل ذاته أو يخدع أحدًا، لا بالأشباح ولا بالكلام، ولا بأمارات أو علامات يبعثها في الناس في منامهم أو يقظتهم.

(٣٨٣) فقال: إنك لتُعبِّر بذلك عن كل ما أودُّ أن أقوله.

فاستطردت: فأنت إذن متفق معي على أن القاعدة الثابتة التي يجب أن نلتزمها فيما نقوله أو نكتبه عن الأمور الإلهية هي ألا نصور الآلهة على أنها سحرة تبدل من صورها، أو تخدع البشر على أي نحو.

– إني لأتفق معك في ذلك.

– وعلى ذلك فعلى الرغم من إطرائنا لهوميروس في أمور كثيرة، فهناك أمر لا نقره عليه، وهو الحلم الذي بعثه زوس في نفس أجاممنون.[٢٠] كما أننا لا نقر أبيات أيسخولوس التي تقول فيها تيتس إن أبولو أنشد في عرسها قائلًا:

> «أتمنى لك ذرية سعيدة، تُعمَّر عمرًا طويلًا يخلو من كل داء، وبعد أن أعلن أن الآلهة ستسهر على رعاية مصيري في الحياة، هتف بصوت عالٍ محييًا شجاعتي. ولقد خُيِّل إليَّ حينئذٍ أن الكذب لا يعرف سبيلًا إلى فم فيبوس الإلهي الذي لا تصدر منه إلا النبوءات الصادقة غير أن نفس ذلك الإله، الذي كان يتغنى في

[٢٠] الإلياذة، ٢: (١–٣٤).

ذلك اليوم، والذي كان حاضرًا بنفسه تلك المأدبة، والذي تنبأ لي بهذا المصير، هذا الإله نفسه هو الذي قتل ولدي.»[٢١]

تلك هي الطريقة التي تثير غضبنا في الكلام عن الآلهة، وهي التي لن نسمح بترديدها على الإطلاق، ولن ندع مربي الأطفال يستغلونها في تربية الصغار، إن شئنا أن يشب حراسنا على التقوى، ويتشبهوا بالآلهة بقدر ما تسمح به قوى الإنسان القاصرة.

– إني لأتفق معك تمامًا على هذه القواعد، وأعدك بأن أتخذها مبادئ لي أسير على نهجها.

[٢١] أبيات من مسرحية مفقودة.

الكتاب الثالث

(٣٨٦) ثم قلت: تلك هي القواعد التي ينبغي أن نلتزمها في الأمور الإلهية؛ فلنصرح ببعض القصص، ولنمنع البعض الآخر من أن يصل إلى أسماع رجالنا منذ طفولتهم، إن شئنا أن يشبوا على تقوى الآلهة وتبجيل الآباء ومحبة الناس.

فقال: أعتقد أن هذه كلها مبادئ صالحة.

– ولكن، إن شئنا أن ينشئوا على الشجاعة، أولًا يجب أن نلقنهم إلى جانب تلك التعاليم، دروسًا أخرى تجنبهم رهبة الموت؟ أم تراك تظن أن المرء يظل شجاعًا مع خشيته الموت في كل ساعة؟

– كلا، لست أعتقد ذلك على الإطلاق.

– ولكن أيقتحم صفوف الموت بلا وجل، ويؤثر الموت على الهزيمة والأسر في المعركة، مَن كان يؤمن بأن الجحيم الأدنى حقيقة مخيفة مرعبة؟

– هذا محال.

– وإذن فلا بدَّ من أن نفرض رقابة على رواة هذا النوع من القصص، وأن نطلب إليهم أن يصوروا العالم الآخر بأجمل الصور، بدلًا من تلك الصورة الكالحة الكئيبة التي تشيع بيننا اليوم، ما دام قَصصهم لا ينطوي على نصيب من الحقيقة، ولا يُفيد أناسًا مهمتهم ممارسة الحروب.

– أجل، هذا ضروري من غير شك.

– فلنمحُ إذن أقوالًا عديدة، بادئين بتلك الأبيات القائلة:

> «إني لأوثر أن أكون عبدًا في أرض مالك فقير محدود الرزق، على أن أحكم كل الأموات الفانين.»[1]

---

[1] الأوديسية، ١١–٤٨٩.

كما ينبغي علينا أن نستبعد الأبيات التي تقول إن بلوتو كان يخشى «أن يبصر الفانون والخالدون تلك الدور المخيفة المرعبة الكئيبة التي ترهبها الآلهة».[2] وكذلك الأبيات القائلة: «يا للسماء! إن في دار الجحيم لروحًا وشبحًا، ولكن لا عقل فيها على الإطلاق.»[3] أو هذه الأبيات: «إنه هو وحده الذي ظل له عقل بعد مماته، أما الباقون فظلال هائمة.»[4]

وكذلك هذه الأبيات:

«إن الرُّوح لتفارق الجسم وتهبط إلى الجحيم، نادبة مصيرها الأليم، ومودعة عهد الشباب والقوة.»[5]

(٣٨٧) أو هذه: «إن الرُّوح لتتسرب كالدخان إلى جوف الأرض، وهي تطلق صرخات مدوية.»[6] وتلك الأبيات: «كما تتهاوى الوطاويط من كهف مقدس، بعد أن ينقطع الخيط الذي يربطها إلى الصخرة، وهي تطلق صراخًا حادًّا، وتتساقط بعضها على بعض، كذلك تفارق الأرواح الأرض في صراخها المخيف.»[7]

وعلينا أن نرجو هوميروس وغيره من الشعراء ألا يغضبوا إذا استبعدنا تلك الأقوال وما شاكلها، لا لأنها تفتقر إلى الجمال الشعري، أو لأنها لا تلقى من الناس آذانًا صاغية، وإنما لأنها كلما ازدادت إيغالًا في الطابَع الشعري، قلَّتْ صلاحيتها لسماع الأطفال والرجال الذين نودُّهم أن يحيَوا أحرارًا، يخشون الأسر أكثر مما يرهبون الموت.

– هذا هو رأيي بالضبط.

– فالواجب إذن يقضي علينا بأن ننبذ كل هذه الأسماء المخيفة المرعبة التي تطلق على العالم الأدنى، مثل اسم كوكوتوس Cocotus وستوكس Styx،[8] وما في جوف الأرض من أشباح وأطياف، وغير ذلك من الأسماء التي يكفي المرء أن يسمعها لتسري الرجفة في كل بدنه. ولست أعني بذلك أنها تخلو من كل فائدة، وإنما أخشى أن تؤثر مثل هذه الرجفة في أعصاب حراسنا، فتلين أكثر مما ينبغي.

---

[2] الإلياذة، ٢٠–٦٤.

[3] الإلياذة، ٢٣–١٠٣.

[4] الأوديسية، ١٠–٣٩٥.

[5] الإلياذة، ١٦–٨٥٦.

[6] الإلياذة، ١٣–١٠٧.

[7] الأوديسية، ٢٤–٦.

[8] اسمان أسطوريان لنهرين في العالم الأدنى. والأول هو «نهر البغضاء» والثاني «نهر العويل».

– الحق أن لهذا الخوف ما يبرره.

– وإذن فعلينا أن نستبعد هذه الأسماء.

– أجل.

– وأن نستبدل بها في حديثنا وأشعارنا أسماء ابتدعت بروح مخالفة لهذه تمامًا.

– هذا واضح.

– وهل نستبعد كذلك النواح والأنين الذي يقولونه على لسان عظماء الرجال؟

– هذا ضروري، ما دمنا قد اطَّرحنا الأقوال الأخرى.

– ولكن، لنتأمل في بادئ الأمر إن كان العقل يبرر هذا الاستبعاد. إنا لنسلم بأن الحكيم لا يعد الموت الذي يلحق بأي حكيم آخر صديق له أمرًا مخيفًا.

– أجل، إنَّا لنسلم بذلك.

– وإذن، فلن يحزن عليه وكأنه راح ضحية حادث أليم؟

– كلا بالطبع.

– غير أننا نسلم كذلك أنه لو كان مِن الناس مَن يكتفي بذاته بحيث يظل في وحدته سعيدًا، لكان ذلك هو الحكيم، الذي هو أقل الناس حاجة إلى الغير.

– هذا صحيح.

– وإذن، فهو أقل الناس تأثرًا بفقدان ابن أو أخ أو ثروة أو ما شابهها.

– بالتأكيد.

– وعلى ذلك فهو أقلهم نواحًا إن أَلَمَّ به حادث كهذا، وهو أقدرهم على تحمُّله برباطة جأش.

– أجل، إن تأثره بمثل هذه الأحداث أقل بكثير من كل من عداه.

(٣٨٨) – وإذن فسنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل، والنحيب، وتركناه للنساء — ولكن ليس للكريمات منهن أيضًا — ولجبناء الرجال، حتى يشب أولئك الذين نربيهم من أجل حراسة وطنهم على احتقار مثل هذا الضعف والخَوَر.

– هذا عين الصواب.

– وهكذا يتعين علينا أن نتوجه مرة أخرى بالرجاء إلى هوميروس وغيره من الشعراء ألا يصوروا أخيل، وهو ابن إحدى الإلهات، على أنه «يرقد تارة على جنبه، وتارة أخرى على ظهره، وتارة ثالثة على وجهه ثم يهب واقفًا ويهيم على وجهه على شاطئ البحر، وفي نفسه

ألم عميق، لا يخف منه شيء.»[٩] أو أنه «يغترف بكلتا يديه من الرماد الأسود ويصبه على رأسه»،[١٠] أو أنه يبكي وينوح في مختلف المناسبات التي أوردها هوميروس. وليس لنا أن ندعه يصف بريام Priam، سليل الآلهة بأنه «يتوسل ويتمرغ في الوحل وينادي كلًّا من المحاربين باسمه»[١١] وسنرجوهم رجاء حارًّا ألا يصوروا لنا الآلهة وهي تبكي وتقول: «وا أسفاه يا لتعاسة حظي؛ لقد أنجبت بطلًا من أجل الشقاء.»[١٢]

فإذا ما رأى لزامًا عليه أن يتعرض لذكر الآلهة، فليحذر بوجه خاص أن يشوه صورة أعظم الآلهة بحيث يجعله يقول: «يا للسماء … هو ذا صديق عزيز أراه بعيني يفر خلال المدينة. إن قلبي لينفطر حزنًا عليه.»[١٣] أو يقول: «يا ويلتاه! لقد شاء القدر أن يوقع ساربيدون Sarpedon أحب الناس إليَّ، في قبضة باتروكلوس بن مينوتيوس Menotius.»[١٤]

ذلك بأن شباب مدينتنا لو صدَّقوا، يا أديمانتوس العزيز، هذه الأقوال بدلًا من أن يسخروا منها بوصفها ميوعة لا تليق بالآلهة، فسيكون من الصعب عليهم — وهم بشر على أية حال — أن يعتقدوا بأن هذه الأعمال لا تليق بهم، أو أن يحاولوا كبح جماح أي ميل يثير في نفوسهم مشاعر وأقوالًا كهذه، وإنما سيستسلمون للنحيب والشكوى لأتفه الأسباب بلا خجل.

– تلك بالضبط هي الحقيقة.

– على أن هذا أمر ينبغي ألا يكون، بناء على ما ذكرت من الحُجج، وهي حجج نستطيع أن نرتكن إليها إلى أن يقدم إلينا ما هو خير منها.

– أجل، هذا أمر ينبغي ألا يكون.

– كما ينبغي ألا يغرق حراسنا في الضحك؛ إذ إن الإغراق في الضحك يؤدي عادة إلى رد فعل عنيف في النفس.

---

[٩] الإلياذة، ٤–١٠.

[١٠] الإلياذة، ١٨–٢٣.

[١١] الإلياذة، ٢٢–٤١٤. ويلاحظ أن بريام كان الحفيد السابع لزوس. وقد فعل ذلك عندما رأى أخيل يُمثِّل بجثة هكتور.

[١٢] الإلياذة، ١٨–٥٤. وهذه كلمات أم أخيل وهي تندب ولدها.

[١٣] الإلياذة، ١٧–١٦٨. وهنا يندب زوس هكتور قبل موته.

[١٤] الإلياذة، ١٦–٤٣٣. وهنا ينعى زوس ولده ساربيدون.

– هذا رأيي أيضًا.

– وعلى ذلك فليس لنا أن ندع أحدًا يصور لهم عظماء الرجال ناهيك بالآلهة، (٣٨٩) كما لو كانوا عاجزين عن مقاومة الضحك.

– أجل، إن الآلهة لأرفع من ذلك دون شك.

– وإذن، فسوف نعترض مرة أخرى على هوميروس حين يصف الآلهة بأقوال كهذه: «انفجرت الآلهة السعيدة ضاحكة دون انقطاع عندما رأت هفايستوس يقتحم ردهة البيت.»[١٥] فتلك أقوال ينبغي ألا تقبل. كما يقضي بذلك المبدأ الذي وضعته.

– أجل، إن كنت أنا مصدر هذا المبدأ، على أية حال، فهذا أمر غير مقبول.

– على أن للحقيقة أيضًا نصيبها في تقديرنا. فلو كانت الأكذوبة، كما قلنا، معدومة الجدوى بالنسبة إلى الآلهة، ولا تفيد إلا البشر بوصفها دواء لهم، فإن وصف هذا الدواء ينبغي أن يقتصر على الأطباء، أما الأفراد فليس لهم به شأن.

– هذا واضح.

– فإذا ما أبيح لأحد أن يكذب، فينبغي ألا يكون ذلك إلا لحكام الدولة. فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين إذا اقتضى الصالح العام ذلك. ولكن على الرغم من أننا نبيح الكذب للحكام، فيجب أن نَعُد مَن يكذب مِن الرعايا على حكامه آثمًا، بل أكثر إثمًا من المريض الذي يخدع طبيبه، أو تلميذ المدرسة الذي يُخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسمية، أو الملَّاح الذي لا يدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجري في السفينة وبين ملاحيها، وما يفعله هو وبقية زملائه.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وإذن، فلو تبين للحاكم أن هناك من يكذب.

«من أصحاب الحرف، سواء أكان كاهنًا أم طبيبًا أم نجارًا»،[١٦] فعليه أن يعاقبه لأنه يرتكب ما من شأنه تعطيل جهاز الحكم في البلاد.

– هذا ضروري، إذا ترتبت على أقواله هذه أفعال ضارة.

– ولكن أترى الاعتدال لازمًا لصغارنا الناشئين؟

– بلا شك.

---

[١٥] الإلياذة، ١–٥٩٩–٦٠٠.

[١٦] الأوديسية، ١٧، ٣٨٣–٣٨٤.

– على أن الصفات الأساسية للاعتدال هي في نظر معظم الناس إطاعة الحكام وتحكم المرء في رغباته في المأكل والمشرب والحب.

– هذا صحيح.

– وإذن، فسنحبذ تلك الفقرة التي يقول فيها هوميروس على لسان ديوميده Diomede: «فلتجلس في صمت أيها الصديق، ولتطع أوامري.»[١٧] والأبيات التي تليها: «لقد سار الإغريق، والشجاعة تتدفق منهم، وفي نفوسهم رهبة صامتة من حكامهم.»[١٨] وغيرها من المشاعر المماثلة.

– أجل.

– ولكن ما قولك في هذا البيت: (٣٩٠) «أيها الرجل المثقل بالنبيذ، يا مَن له أعين الكلب وقلب العبد.»[١٩] وما يليها من كلمات؟ أترى أن نبيح هذه الأقوال المهينة التي يتوجه بها رعايا لحكامهم، بالشعر أو بالنثر؟

– كلا.

– إنها أقوال لا تؤدي مطلقًا بالشباب إلى الاعتدال، وإن كانت تهدف إلى إشاعة التسلية بينهم. غير أن ضررها لهم واضح، فما رأيك؟

– إني لأتفق معك في هذا.

– فإن قال شاعر على لسان أحكم الناس إنه لا يرى في الدنيا ما هو أطيب من «موائد حفلت بالخبز واللحم، وندامى يمرون بالنبيذ الذي يسكبونه من آنية إلى الأقداح.»[٢٠] أوَتظن أن الشباب يتعلم الاعتدال بسماع هذا؟ وماذا تقول في هذا البيت: «إن أشنع الميتات هي الموت جوعًا»؟[٢١]

أو أن زوس، وهو يقظ وبقية الآلهة والناس نيام، أخذ يفكر ويضع المشروعات، ثم نسيها كلها فجأة؛ لأن شهوة الحب تملكته، ولأن مرأى هيرا قد أثار فيه من السورات ما جعله لا يُطيق صبرًا حتى يدخل غرفته، بل أراد أن يضطجع معها في المكان نفسه، أي على

[١٧] الإلياذة، ٤–٤١٢.

[١٨] الإلياذة، ٣–٨ والإلياذة، ٤–٤٣١.

[١٩] الإلياذة، ١–٢٢٥.

[٢٠] الأوديسية، ٨٩.

[٢١] الأوديسية، ١٢–٣٤٢.

الأرض، مؤكدًا لها أنه لم يحس من قبل بمثل هذه الرغبة، حتى عندما تلاقيا لأول مرة، في غفلة من أبويهما،[22] أو أن هفايستوس قد قيَّد آريس وأفروديت بأغلال لأسباب من هذا النوع؟

– كلا، إني أصر على أنه لا يجوز سماعهم لمثل هذه الأشياء.

فاستطردت قائلًا: أما الأفعال المجيدة التي يفعلها أو يذكرها عظماء الرجال فينبغي أن تركز عليها أعينهم وآذانهم، وذلك مثل هذه الأبيات: «ثم دق صدره وأنب قلبه قائلًا: فلتنتبه أيها القلب، فطالما تحملت من المِحَن ما هو أقسى من ذلك.»[23]

إن لك كل الحق في هذا.

– كما ينبغي، من جهة أخرى، ألا ندع الحراس يتلقَّون هدايا أو يحرصون على جمع الأموال.

– كلا بالطبع.

– ولا أن ننشد عنهم قائلين: «إن الهدايا لتغري الآلهة، وتغري الملوك الأمجاد.»[24]

ولا أن نمدح فينكس، مربي أخيل؛ لأنه نصح تلميذه بأن يساعد الإغريق إذا ما قدموا إليه هدايا، وإلا فليصب عليهم جام غضبه. بل ينبغي ألا نسلم أو نعترف بأن جشع أخيل للمال بلغ حدًّا جعله يتلقى هدايا أجاممنون، وأنه لم يرد جثة هكتور إلا بعد أخذ إتاوة عليها، ولم يقبل ردها إلا بهذا الشرط.[25]

(٣٩١) – لا شك أن هذه صفات لا تستحق المديح.

– بل إن تبجيلي لهوميروس ليدفعني إلى القول بأنا نظلمه إذ ننسب إليه أنه أورد على لسان أخيل مثل هذه الأقوال. كما أن من الافتراء أن ننسب إليه قوله على لسان أبولو: «لقد أسأت إلي، يا أوضع الآلهة وأحطها، وسأنتقم منك بحق لو كانت لي القدرة على ذلك.»[26] أو أنه أبى أن يطيع النهر الذي كان إلهًا،[27] وكان على أهبة الاستعداد لقتاله، أو أنه عرض أن

[22] الإلياذة، ١٤–٢٩٤.

[23] الأوديسية، ٢٠–١٧.

[24] بيت من الشعر منسوب إلى هزيود.

[25] الإلياذة، ٢٤–٥٠٢. ٥٥٥.

[26] الإلياذة، ٢٢–١٥.

[27] نهر سكاماندر Scamander، الذي نشِبَت معركة بينه وبين أخيل بعد أن رفض هذا الأخير إطاعة أمره بالكف عن قتل أهل طروادة.

يهب إلى البطل باتروكلس Patroculuc الذي كان ميتًا، شعره الذي أهداه من قبل إلى إله النهر الآخر سبرخيوس Sperchios،[٢٨] فهذا أمر لا يصدق. أما الزعم بأنه قد جر هكتور حول قبر باتروكلس، وذبح الأسرى في المكان الذي حرقت فيه جثته،[٢٩] فهو ما لا ينبغي تصديقه. وعلينا ألا نروي لحراسنا أن أخيل، وهو تلميذ خيرون، الحكيم الفاضل وابن الآلهة ورجل من أجل الناس، أعني بيليوس، وكذلك حفيد زوس؛ كان مضطرب النفس إلى حد أنه جمَع بين آفتَين متعارضتَين، هما الجشع الوضيع والاحتقار المترفع للآلهة والناس.

– لقد أصبت في كل هذا.

ولنحذر أيضًا أن نصدق، أو ندع أحدًا يروي، أن ثيزيوس ابن بوزيدون، وبيريثوس، ابن زوس، قد حاولا أن يقوما بعمليات الاختطاف الشائنة التي تنسب إليهما،[٣٠] أو أن أي بطل أو ابن للآلهة قد تجاسر على ارتكاب تلك الجرائم والفضائح التي تُعزى إليهم الآن بغير حق. وعلينا أن نلزم الشعراء بأن يعترفوا إما بأن هؤلاء الأبطال لم يرتكبوا تلك الأفعال، وإما بأنهم ليسوا من أبناء الآلهة. أما تأكيد الأمرين معًا، فذلك ما لن ندعهم يفعلونه. ولن نسمح لهم بأن يوهموا الشباب بأن الآلهة تقترف مثل هذه الآثام، وبأن الأبطال لا تمتاز عن البشر بأية صفة. فتلك المزاعم، كما قلنا، ليست من الدين في شيء، وليس لها من الصدق أي نصيب، ما دمنا قد أثبتنا أن صدور الشر عن الآلهة محال.

– هذا أمر لا سبيل إلى الشك فيه.

– ثم إن لهذه الآراء خطرها على كل مَن يستمع إليها؛ إذ إن المرء سيلتمس ولا شك عذرًا لشروره، إذا اقتنع بأنه إنما يفعل كما يفعل.

«أقرب الأقربين إلى الآلهة، بل إلى زوس، الذين يقع مذبحهم الموروث عن جدهم زوس، في عنان السماء، على قمة إيدا Ida والذين ما زال دم (٣٩٢) الآلهة يجري في عروقهم نقيًّا.»[٣١] فلنضع حدًّا لهذه الأساطير، كي لا تولد في نفوس الشباب الميل إلى الجريمة.

– هذا ما ينبغي علينا أن نفعله.

---

[٢٨] الإلياذة، ٢٣–١٥١.

[٢٩] الإلياذة، ٢٣–١٧٥.

[٣٠] أعان بيرينوس ثيزيوس على اختطاف هيلينيا، وساعد ثيزيوس بيرينوس على محاولة اختطاف برسفونه.

[٣١] أيسخولوس: ثيوبي.

– ولكن ما دمنا نحدد فئات الأفراد لنتبين ما ينبغي أن يقال وما لا ينبغي أن يقال عن كل منها، فلنبحث فيما إذا كنا قد تجاوزنا وتعدينا إحداها. لقد تكلمنا إلى الآن عن الطريقة التي يجدر بها ذكر الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال وسكان العالم الأدنى.

– لا شك أنه بقيت أمامنا فئة.

– أليست هي فئة البشر؟

– بالضبط.

– غير أن موقفنا الآن، أيها الصديق العزيز، لا يسمح لنا بعد بخوض هذه المسألة.

– ولم؟

– ذلك لأننا لو تعرضنا لهذه المسألة، فسوف نجد، على ما يبدو لي، أن الشعراء والناثرين قد اقترفوا أشنع الأخطاء حين أكدوا لنا أن أشرارهم سعداء، وأخيارهم تعساء، وإن للظلم المستتر نفعه، أما العدالة فلا عاقبة لها إلا الغُرم لصاحبها والغُنم للغير. تلك كلها أمور سنحرم عليهم قولها، ونجبرهم على أن يكتبوا عكسها.

– أجل، هذا واجب.

– ولكنك لو سلمت بأنني على حق في هذا، لكان لي أن أؤكد أنك قد وافقت على ما كنا بصدد بحثه منذ البداية.

– إن حدسك لمصيب.

– وإذن، فالانتهاء إلى رأي عما يجب أن يقال وما يجب ألا يقال عن الناس، هو أمر لا يمكننا تحديده إلا بعد أن نعرف ما العدالة وكيف تفيد صاحبها، سواء أكان يشتهر بها أم لم يكن.

– هذا عين الصواب.

– والآن، حسبنا هذا عن الشعر، ولنتكلم الآن عن الأسلوب، فإذا ما انتهينا منه، نكون قد فرغنا من بحث المادة والشكل معًا.

فقال أديمانتوس: لست أفهم ما تعنيه.

– لا بدَّ لك من فهم هذا الموضوع، وربما ازداد الأمر وضوحًا في نظرك لو عرض على النحو الآتي: إنك لتعلم أن كل الأساطير والأشعار ليست إلا سردًا لأحداث وقعت في الماضي، أو تقع في الحاضر، أو ستقع في المستقبل.

فأجاب: إن الأمر لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك.

– والسرد قد يكون مجرد سرد، أو تصوير وتمثيل، أو كليهما معًا.

– ما زلت أطلب منك مزيدًا من التفسير لهذه المسألة.

– لا بدَّ أنني معلم فاشل؛ إذ لا أستطيع أن أوضح ما أرمي إليه. ولذا سأفعل كمن لا يحسنون شرح أقوالهم، وبدلًا من أن أحيط بالمشكلة عامة، سأتناول جزءًا منها أضرب به مثلًا يوضح ما أعنيه. إنك لتحفظ عن ظهر قلب بداية الإلياذة، (٣٩٣) حيث يروي الشاعر أن خروسيس Chryses أخد يتوسل إلى أجاممنون أن يطلق سراح ابنته، وأن أجاممنون أبى واستكبر، وأن خروسيس بعد أن أخفق في مسعاه أثار الإله وقلبه على الإغريق.

– أجل.

– وإذن، فالشاعر ظل حتى هذا البيت: «وتوسل إلى كل الإغريق، ولا سيما ابني أتريدس Atrides قائدي الشعب.» أقول إنه ظل حتى هذا البيت يتكلم بلسانه هو ولا يدعنا نعتقد أنه يتكلم بلسان أي شخص آخر، ولكنه يتحدث بعد ذلك كما لو كان خروسيس هو الذي يتكلم، ويحاول بشتى الطرق أن يوهمنا بأن المتحدث ليس هوميروس، وإنما كاهن أبولو العجوز. وعلى هذا النحو يرى كل الوقائع التي حدثت في طروادة وفي إيثاكا Ithaca وكل ما جرى في الأوديسية.

– هذا صحيح.

– وإذن فحديث الشاعر يكون سردًا حين يقص الحوادث من آنٍ لآخر. أو حين يصف ما يتخللها من وقائع.

– تمامًا.

– أما حين يتكلم بلسان شخص آخر، فإنه يتشبه بتلك الشخصية التي يقدمها إلينا على أنها هي المتحدثة.

– بالتأكيد.

– وهذا التشبه بغيره، سواء في الكلام وفي الحركات، أليس محاكاة لمن يتقمص الشاعر شخصيته؟

– بلا شك.

– وإذن فهوميروس وبقية الشعراء يلجَئون إلى المحاكاة فيما يروونه.

– بالتأكيد.

– أما إذا كان الشاعر لا يخفي ذاته مطلقًا، لما كان للمحاكاة في أشعاره أي نصيب، ولاقتصر كل شعره على السرد البحت. وعلى أية حال، فلكي أوضح ما أعنيه، ولكيلا تظل عاجزًا عن فهم ما أقول فسأوضح لك تفسير كل هذا. فلو كان هوميروس قد قال إن الكاهن «خروسيس» قد جاء وفي يده فدية ابنته، يتوسل إلى الإغريق، وبخاصة الملوك، ثم واصل كلامه، لا على لسان خروسيس، وإنما على أنه هو هوميروس دائمًا، لما كانت هناك

محاكاة، وإنما سرد فحسب، ولاستمرت الفقرة على هذا النحو بالتقريب (ولكن بدون وزن شعري): «بعد أن قدَّم الشاعر توسلًا إلى الآلهة أن يستولوا على طروادة، ويعودوا آمنين إلى ديارهم، غير أنه ابتهل إلى الإغريق أن يردوا إليه ابنته لقاء الفدية التي أتى بها إليهم، وأن يحترموا الإله.»[٣٢] وعندما ختم كلماته، أبدى بقية الإغريق تبجيلهم له وموافقتهم على ما طلب، غير أن أجاممنون وحده قد تملكه الغضب وأمره بأن يرحل وألا يعود ثانية؛ إذ إن عصاه وقلادته الإلهية لن تجديه نفعًا، وأضاف قائلًا: «إن ابنته لن تخرج من أسره، بل ستظل معه حتى تدركها الشيخوخة في (٣٩٤) أرجوس، ثم أمره بأن ينصرف وألا يثيره إن شاء أن يعود إلى أهله سليمًا معافًى. وعندما استمع الشيخ إلى هذا التهديد داهمه الرعب، وانصرف دون أن ينطق بحرف. ولكنه عندما فارق المكان، توجه بصلاته إلى أبولو مناديًا إياه بكل أسمائه، وذكره بكل ما شيده له من معابد وما نحره له من ذبائح، وتوسل إليه أن يرد إليه أفعاله الطيبة، وأن يصب جام غضبه على الإغريق كي ينتقم له منهم عما ذرفته عيناه من دموع.» وعلى هذا النحو يصبح الاستهلال مجرد سرد، دون محاكاة.

– لقد فهمت الآن ما تعنيه.

– ولتعلم أيضًا أن للسرد نوعًا آخر على عكس النوع الأول، فيه يحذف الشاعر الكلام الذي يفصل بين الحوار، فلا يتبقى إلا الحوار ذاته فقط.

– إني لأفهم ذلك أيضًا، فتلك هي صورة المأساة الشعرية (التراجيديا).

– لقد فهمت الآن ما أرمي إليه تمامًا. وأعتقد أنك تدرك الآن بوضوح ما لم يكن في وسعي أن أوضحه لك منذ برهة؛ ألا وهو أن الشعر والأساطير قد يكونان في بعض الأحيان للمحاكاة فقط، ومن أمثلة ذلك المأساة والهزلية الشعرية، وقد يكونان سردًا يرويه الشاعر ذاته، كما في المدائح. والنوع الثالث مزيج من الأولين، وهو الذي يتمثل في الملاحم وفي أنواع متعددة أخرى. أتراك تدرك ما أعنيه؟

– أجل، إني لأفهم كل ما قلت.

– وأنت تذكر ما قلناه من أنه قد بقي أمامنا بحث الأسلوب، بعد أن فرغنا من بحث المضمون.

– إنني لأذكر ذلك.

[٣٢] المقصود هنا هو الإله أبولو، الذي كان خروسيس كاهنًا له.

– على أنني حين قلت ذلك، كنت أعني أننا لا بدَّ أن نتفق على رأي في فن المحاكاة، وعما إذا كان لنا أن نسمح للشعراء بأن يلجَئوا إلى المحاكاة في رواية قصصهم، وإذا سمحنا لهم بذلك فهل تكون محاكاتهم كاملة أو جزئية، وإذا كانت جزئية، فما الذي يجوز لهم أن يحاكوه، أم أن من الواجب منع المحاكاة منعًا باتًّا؟

– إن في وسعي أن أتصور ما تهدف إليه، وهو: هل يجوز لنا أن نصرح بالمأساة والهزلية الشعرية في دولتنا، أو نحظرها؟

– ربما كان هذا ما أعنيه، وربما كانت هناك أشياء أخرى. والحق أنني لا أعلم حتى الآن عن الأمر شيئًا، وكل ما علينا هو أن نتجه حيثما يمضي بنا تيار المناقشة.[٣٣]

– هذه خطة سديدة.

– فلننظر الآن يا أديمانتوس فيما إذا كان لحراسنا أن يبرعوا في المحاكاة أم لا. ولكن، ألم يتقرر جواب هذا السؤال في تلك القاعدة التي انتهينا إليها من قبل، ألا وهو أن المرء يستطيع أن يحسن أداء عمل واحد فقط، لا عدة أعمال، وأنه إن حاول الجمع بين عدة حرف، فلن يشتهر بإجادة أي منها؟

– بلا شك.

– وهذا يصدق أيضًا على المحاكاة. فليس في وسع أحد أن يحاكي عدة أشياء بنفس المهارة التي يحاكي بها شيئًا واحدًا.

– كلا بالتأكيد.

(٣٩٥) – وبالأحرى، لن يستطيع الشخص الواحد أن يؤدي وظيفة جديدة في الحياة، ويحاكي في الوقت نفسه عدة أشياء بمهارة. ما دمنا قد رأينا أنه حتى في نوعين متقاربين من المحاكاة، كالمأساة والهزلية الشعرية، لا يستطيع نفس الشاعر أن يمارسها معًا ببراعة. ألم ندخل الاثنين منذ قليل في باب المحاكاة؟

– أجل، وأنت على صواب حين ترى الجمع بينهما بنجاح مستحيلًا.

– وبالمثل لا يستطيع المرء أن يكون شاعرًا قصاصًا وممثلًا ناجحًا في الوقت نفسه؟

– هذا صحيح.

[٣٣] إشارة ضمنية إلى أن الموضوع سيعالج مرة أخرى، على صورة مغايرة، في الكتاب العاشر من هذه المحاورة. وورود هذه الإشارة دليل على وحدة أجزاء المحاورة، وتفنيد للرأي القائل إن الكتاب العاشر غير مرتبط ببقية الكتب في هذه المحاورة.

– وكذلك لا يمكنه الجمع بين التمثيل الجدي والهزلي، وأن تكون كل هذه الأشياء داخلة في باب المحاكاة، أليس كذلك؟

– بلى.

– بل إنه ليخيل إليَّ يا أديمانتوس أن الموهبة البشرية موزعة على أجزاء أدق وأصغر حتى من هذه، بحيث يستحيل إجادة محاكاة عدة أشياء، ناهيك بأداء الأفعال التي يُعبِّر عنها المرء في محاكاته.

– هذه هي الحقيقة.

– فإن شئنا إذن أن نتمسك بالمبدأ الذي وضعناه في بادئ الأمر، وهو أن ينصرف حراسنا عن كل المشاغل، ويتفرغوا للسهر على رعاية الحرية في الدولة، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلوا كل ما عداه، فمن الواجب ألا يمارسوا أو يحاكوا أي شيء آخر. أما إن كان من الضروري أن يحاكوا شيئًا ما، فلتكن محاكاتهم للصفات التي ينبغي أن يتحلوا بها منذ نعومة أظفارهم، كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم، وكل ما شابهها من الخلال. ولكن يتعين عليهم ألا يمارسوا أو يحاكوا الوضاعة الأخلاقية أو أية نقيصة أخرى، فلا ينتقلوا من هذه المحاكاة إلى التطبع الفعلي بتلك الرذائل. ولعلك أدركت أن المحاكاة إذا ما بدأت منذ الطفولة ودامت فترة طويلة في الحياة، فإنها تنتهي إلى أن تصبح عادة وتصير طبيعة ثانية تؤثر في الجسم والعقل والرُّوح.

– بالتأكيد.

– وإذن، فلن ندع أولئك الذين نُعنى بهم ونعمل على غرس الفضيلة في نفوسهم، والذين هم قبل كل شيء رجال، لن ندعهم يحاكون امرأة، شابة كانت أم مسنة، تعنف زوجها أو تتطاول على الآلهة غرورًا بنفسها، أو تندب حظها العاثر، وتستسلم للعويل والنحيب. ولا جدال في أننا لن ندعهم يحاكونها وهي مريضة، أو وهي تحب أو تلد طفلًا؟

– كلا، بلا شك.

– كذلك ينبغي ألا يحاكوا العبيد، ذكورًا كانوا أم إناثًا، في أحوال عبوديتهم.

– ولا العبيد أيضًا.

– ومحال أن يحاكوا أشرار الناس وجبناءهم، وهم الذين يسلكون على عكس القواعد التي وضعناها من قبل، والذين يتشاجر بعضهم مع البعض أو يسخر منه، (٣٩٦) أو يأتون سويًّا أعمالًا مخجلة، سواء في سكرتهم وفي صحوهم. ولا كل الأفعال والأقوال التي يحط بها هؤلاء الناس من قدر أنفسهم وغيرهم. وينبغي ألا يعتادوا تقليد لغة المخبولين

من الرجال أو النساء أو أفعالهم؛ إذ إن الجنون كالرذيلة، مما يجب معرفته، ولكن ينبغي عدم ممارسته أو محاكاته.

– هذه هي الحقيقة.

– وهل تريدهم أن يحاكوا الحدادين أو غيرهم من الصناع، أو البحارة أو صناع السفن أو غيرهم من أصحاب الحرف.

– وكيف نسمح لهم بذلك وقد حرمنا عليهم أن يضيعوا أوقاتهم في أية حرفة من هذه؟

– أم هل يحاكون صهيل الخيل أو خوار الثور أو خرير المياه أو هدير الأمواج أو قصف الرعد أو ما شاكلها من الأصوات؟[٣٤]

– كلا. فما دام الجنون محرمًا، فكذلك تحرم محاكاة أفعال المجانين.

فاستطردت: إنك إذن تعني، إن كنت قد أصبت فهمك، أن الرجل الفاضل بالمعنى الصحيح يُعبِّر عن معانيه ويروي ما يود أن يقوله بطريقة مُعيَّنة، وأن هناك طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف، هي التي يُعبِّر بها من كانت نشأته وتربيته على نقيض الرجل الخيِّر؟

– وما هاتان الطريقتان؟

– هب أن رجلًا فاضلًا قد أتى خلال حديث يرويه على ذكر قول أو فعل لرجل فاضل آخر، فإنه سيوافق، على ما يبدو لي، على أن يتقمص شخصيته، ولن يستحيَ من هذه المحاكاة، ولا سيما إذا تعلق الأمر بفعل حازم حكيم منسوب إلى من يحاكيه. غير أن ترحيبه بالمحاكاة يقل إن كان من يحاكيه مريضًا أو عاشقًا، أو ثملًا أو مصابًا بأي داء آخر. ولكن إذا ما صادف في حديثه أية شخصية لا تليق به، فلن يحاكيها، بل سيحتقرها، وإذا ما تشبه بها فلن يكون ذلك إلا في لحظة خاطفة، يكون فيها هذا الشخص قد أدى فعلًا نبيلًا. وحتى في أمثال هذه الحالات نراه يخجل من نفسه؛ لأنه لم يعتد أن يحاكيَ هذا النوع من الناس، ولأنه يقاسي من الانحطاط بنفسه إلى هذا الدرك الأسفل.

وهو على أية حال يحتقر المحاكاة ولا يرى فيها إلا مسلاة فحسب.

– من الطبيعي أن يكون هذا موقفه من المحاكاة.

[٣٤] كانت الآلات المستخدمة في المسرح اليوناني تتيح تقليد هذه الأصوات.

– وهكذا يلجأ إلى طريقة في السرد مماثلة لتلك التي صورناها من قبل حديثنا عن هيوميروس، ويكون عرضه لحديثه مزيجًا من المحاكاة والسرد البحت. غير أن السرد يغلب لديه على المحاكاة. أتوافقني على هذا الرأي؟

– أجل، ذلك هو الأنموذج الذي ينبغي أن يكون عليه كل متحدث.

(٣٩٧) – وعلى ذلك، فكلما ازداد الشر تأصلًا في طبيعة المتحدث، المغاير لمثلنا الأول، ازداد ميلًا إلى المحاكاة. وهو حينئذٍ لا يعتقد أن هناك شيئًا يعلو عليه، ولذا لا يستحي من محاكاة كل شيء أمام أعظم جمعٍ من الناس، فيحاكي كل ما ذكرناه من قبل، كقصف الرعد وهزيم الرياح وأصوات المطر والعجلات والأبواق والمزامير وما عداها من الآلات، بل أصوات الكلاب والخراف والطيور. فحديثه كله ينصب على محاكاة الأصوات والحركات، ونادرًا ما يمتزج ذلك الحديث بالسرد.

– أجل، تلك هي طريقته في الحديث.

– فهذان إذن هما نوعا الحديث اللذان كنت بصدد الكلام عنهما.

– أجل.

– وإنك لتتفق معي على أن الأول بسيط لا يتضمن إلا تنوعًا طفيفًا. فإذا ما أضفى المتحدث على أقواله ما يلائمها من النظم والإيقاع، فسيظل سائرًا على نفس الوتيرة، متبعًا نفس الوزن من النغم؛ إذ إن التغيُّرات طفيفة، وكذلك سيظل الإيقاع على وجه التقريب متماثلًا.

– هذا صحيح.

– أما النوع الآخر فيقتضي، على العكس من ذلك، كل أنواع الأنغام والإيقاع كيما يتناسب أسلوبه مع موسيقاه؛ إذ إن الأسلوب في هذه الحالة يتنوع إلى أبعد حد.

– هذا أيضًا صحيح كل الصحة.

– على أن كل شاعر، وكل متحدث على الإطلاق، يلتزم إما النوع الأول من الأسلوب، وإما النوع الثاني، أو مزيجًا منهما معًا.

– هذا ضروري.

فاستطردت: وإذن، فهل نصرح في دولتنا بهذين النوعين، أم بأحدهما، أم بمزيج منهما؟

– الحق أنني أوثر السرد البسيط الذي يحاكي الفضيلة.

– أجل يا أديمانتوس، ولكن للأسلوب الجامع بين النوعين روعته بدوره. ولتلاحظ أن الأسلوب الذي يروق الأطفال ومربيهم ومعظم الناس هو النوع المضاد لذلك الذي آثرته.

– إنني لا أنكر ذلك.

– على أني أظنك سترد بأن هذا الأسلوب لا يتفق وحكومتنا؛ إذ إن طبيعة البشر فيها ليست مزدوِجة ولا متعددة الأوجه، ما دام لكلٍّ وظيفةٌ واحدة فحسب.

– أجل، إنه لا يتفق مع دولة كهذه.

– ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذَّاء فيها حذَّاء فحسب، وليس ملاحًا في الوقت نفسه. وأن الزارع زارع فقط، وليس قاضيًا في الوقت ذاته. وأن الجندي جندي وليس تاجرًا كذلك. وكذا الأمر في الجميع.

– هذا صحيح.

(٣٩٨) – وعلى ذلك فإن ظهر في دولتنا رجل بارع في محاكاة كل شيء، وأراد أن يقدم عرضًا لأشعاره على الناس، فسوف ننحني تبجيلًا له، وكأنه كائن مقدس معجز رفيع؛ إذ إن القانون يحظر ذلك. وهكذا سنرحله، بعد أن نسكب على وجهه العطر ونزين جبينه بالأكاليل، إلى دولة أخرى. إذ إننا نود أن يكون شعراؤنا أكثر خشونة وصرامة، لا يحاكون إلا أسلوب الفضلاء، ولا يسترشدون إلا بالقواعد التي فرضناها منذ البداية، حين شرعنا في وضع برامج تعليم محاربينا.

– أجل، هذا ما سنفعله لو صادفنا شخصًا كهذا.

فقلت: وهكذا ننتهي الآن أيها الصديق، من الكلام عن ذلك القسم من الموسيقى أو التربية الأدبية، المتعلق بالقصص والأساطير، ما دمنا قد عالجنا منه المادة والصورة معًا.

فقال: أظن أننا انتهينا منه بالفعل.

الإيقاعات والأنغام المباحة في التعليم

فاستطردت قائلًا: أما في القسم التالي، فسنعالج طبيعة الغناء والنغم.

– هذا واضح.

– ولا شك أن في وسع أي شخص أن يهتدي في الحال إلى ما يجب قوله عنهما، وعلى أي نحو ينبغي أن يكونا، كيما يلائما القواعد التي وضعناها في أول الأمر.

وهنا ضحك جلوكون قائلًا: أخشى يا سقراط ألا أكون من بين من تنطبق عليهم كلمة «أي شخص» هذه؛ إذ إنني لا أستطيع أن أحدد على التو ما ينبغي أن يكون عليه الغناء والنغم، وإن كنت أستطيع أن أخمن على نحو ما.

فقلت: إن هناك، على أية حال، نقطة نستطيع أن نعرفها بسهولة؛ ألا وهي أن للأغنية أو الأنشودة عناصر ثلاثة: الكلمات، واللحن، والإيقاع.

فقال: إلى هذا الحد أستطيع أجيب بالإيجاب.

– فمن حيث الكلمات، لن يكون هناك أي فرق بين الكلمات التي تلحن وتلك التي لا تلحن، ما دام من الضروري أن تتبع القواعد التي حددناها من قبل، وتخضع لنفس القوانين.

– هذا صحيح.

– وأما عن اللحن والإيقاع، فلا بدَّ أن يخضع للكلمات.

– بلا شك.

– على أننا حين تكلمنا في موضوع الشعر، قلنا إنه ليست بنا حاجة إلى النواح والأنين.

– هذا صحيح.

– فما هي إذن أنواع اللحن النائحة المنتحبة؟ إنك موسيقي وفي وسعك أن تجيب.

– إنه الليدي المختلط والحاد، والليدي الممتلئ أو الخفيض وما شاكلهما.

– حسن! ألا ينبغي استبعاد هذين النوعين من اللحن؟ إن أثرهما لضار على النساء اللاتي يردن التمسك بالرزانة، فما بالك بالرجال؟

– إنها لضارة بلا شك.

– ولنقل بعد هذا إنه ما من شيء يسيء إلى حراسنا كالثمالة والليونة والكسل.

– بلا جدال.

– فما هي الأنغام اللينة أو الثملة؟

– إنها الأيونية والليدية، التي تسمى بالأنغام «المسترخية».

(٣٩٩) – حسن أيها الصديق. فهل ترى لها من نفع للمحاربين؟

– بالعكس. وما دام الأمر كذلك، فلم يتبق إلا «الدوري والفريجي Dorian Phrygian»

– إنني لست خبيرًا بالألحان، غير أني لا أودُّ أن تُعبِّر الموسيقى إلَّا عن الأنغام التي تحاكي رجلًا شجاعًا خاض معمعة أو انغمر في أيِّ عمل عنيف، ثم غلب على أمره، فسار وهو مُثخَن بالجراح مُهدَّد بالموت أو لحِق به أيُّ مكروه، وكان في كل هذه المِحن يتلقَّى ضربات القدر بقلب ثابت وعزم لا يلين. ولتكن هناك أنغام أخرى تحاكي رجلًا مُنهمِكًا في عمل سلمي حر خلا من كل عنف، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهال إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة، أو العكس من ذلك، ينتصح بآراء الناس أو توسلاتهم

أو تعاليمهم، ويبلغ أغراضه بالحكمة، فلا يركبه الغرور لنجاحه، وإنما يتصرف في كل أموره بحكمة واعتدال، ويكيف نفسه تبعًا للظروف. هاتان الطريقتان في التعلم، وهما اللتان تمثل إحداهما الضرورة والأخرى الحرية. وتُعبِّران خيرَ تعبير عن الشجاعة في تحمُّل الشقاء والحكمة والرزانة في أوقات الرخاء، هاتان هما الطريقتان اللتان أود أن نصرح بهما في دولتنا.

– ولكن هاتين الطريقتين، اللتين تود أن تُبقي عليهما، هما بعينيهما الدورية والفريجية، اللتان ذكرتهما منذ قليل.

– وإذن، فلن يكون علينا إلا أن نصنع من أجل أناشيدنا وألحاننا آلات ذوات أوتار متعددة، وتؤدي كل الأنغام.

– هذا واضح.

– ولن نكون بحاجة إلى صناع العود المثلث الأركان، أو إلى سلالمه المعقدة، أو إلى فن أولئك الذين يصنعون غيره من الآلات المتعددة الأوتار والمعقدة التركيب؟

– كلا بالتأكيد.

– وهل نفتح أبواب مدينتنا لصناع المزامير وعازفيها؟ أليس المزمار هو الآلة التي تعزف أكبر قدر ممكن من الأنغام، بل إن الآلات التي تؤدي كل الأنغام ليست في ذاتها إلا تقليدًا للمزمار.

– هذا واضح.

– وإذن، فلن نستعمل في مدينتنا سوى العود والقيثارة، ولن نترك للرعاة سوى مزمار ريفي بسيط.

– تلك بلا شك نتيجة تلزم عما قلناه من قبل.

– وعلى ذلك، فليست هناك من غرابة في إيثارنا أبولو وآلاته على مارسياس وآلاته.

– كلا، ليس ذلك بغريب على الإطلاق.

– فهتفت: عجبًا! إننا بذلك نكون قد طهَّرنا مدينتنا من الترف الذي قلنا من قبل إنه تفشى فيها.

– أجل، وفعلنا ذلك بحكمة.

– حسن، فلنُتم عملية التطهير؛ فبعد الأنغام، يتبقى أمامنا الإيقاع. وعلينا أن (٤٠٠) نخضعه بدوره لنفس المبادئ؛ إذ ليس لنا أن نلجأ إلى إيقاعات متباينة أو أوزان من كل نوع، وإنما ينبغي أن تكون إيقاعاتنا ملائمة لحياة الاعتدال والشجاعة. فإذا ما اهتدينا

إليها، كان علينا أن نجعل الأنغام والأوزان ملائمة للكلمات التي تُعبِّر عن هذا النوع من الحياة، لا أن نجعل الكلمات ملائمة لأي نوع من الأنغام والأوزان.

أما الإيقاعات التي تتوافر فيها تلك الشروط، فعليك أنت بيانها، كما فعلت في الأنغام.

– الحق أنني لا أدري ماذا أقول. وكل ما أعلمه هو أن للإيقاع أنواعًا ثلاثة، منها تشتق الأوزان المختلفة، مثلما أن للأنغام أنواعًا أربعة تشتق منها كل الألحان، أما الصفات التي يمثلها كل إيقاع، ونوع الحياة التي يعبر عنها، فهذا ما لا علم لي به.

– إذن، فلنسترشد برأي دامون في هذا الباب، فهو الذي سينبئنا أي الأوزان يعبر عن الوضاعة، أو العنف أو الجنون وغيرها من النقائص، وأيها يعبر عن أضدادهما من المشاعر. وأذكر أنني سمعته يتحدث ذات مرة حديثًا لم أفهمه جيدًا، عن إيقاع كريتي مركب، أو إيقاع للبطولة، وأنه كان يرتبها على نحو لا أتبينه تمامًا، بحيث يسوي بين مرتفعات الإيقاعات ومنخفضاتها، ويختمها خاتمة قد تكون طويلة أو قصيرة.[٣٥] كذلك أظن أنه تكلم عن وزن ثنائي iambic.[٣٦] ووزن ثنائي من نوع آخر trochaie[٣٧] وجعل لهما أزمنة طويلة وقصيرة. وأذكر أنه كان في بعض هذه الأوزان ينتقد أو يمتدح حركة الوزن أيضًا، لا الإيقاع ذاته فحسب، وربما كان كلامه عن صفة مشتركة بينهما. فلست أعلم ماذا كان يعني بالضبط،[٣٨] بل إن علينا أن نترك الكلام في هذا الموضوع، كما قلت لك، إلى دامون؛ إذ إن هذه مسألة تحتاج إلى مجهود كبير، أليس كذلك؟

– بكل تأكيد.

– ولكن ها هي ذي نقطة لن يصعب علينا معالجتها، ألا وهي أن الرشاقة أو انعدامها يتوقفان على جمال الإيقاع أو قبحه.

– بلا شك.

– غير أن الإيقاع الجميل أو القبيح والرديء يتمشيان دائمًا مع الأسلوب الجيد أو الرديء، وكذلك يتمشى الانسجام والنشاز مع الأسلوب عادة؛ إذ إن المبدأ الذي اتبعناه هو أن يخضع اللحن والإيقاع للكلام، لا الكلام لهما.

[٣٥] دقة طويلة ودقتان قصيرتان.

[٣٦] دقة طويلة ودقة قصيرة.

[٣٧] دقة طويلة ودقة قصيرة.

[٣٨] كان هذا الموضوع غامضًا في ذهن أفلاطون، وقد أدى ذلك إلى غموض مقابل في أذهان الشرَّاح، ولم يصلوا إلى رأي حول ما يعنيه أفلاطون من هذه السطور.

– حقًّا، لا بدَّ أن يخضعا للكلام.

– ولكن ألا يتوقف الكلام والأسلوب على طبيعة النفس؟

– من غير شك.

– وكل ما ذكرناه من قبل يتوقف على الأسلوب؟

– أجل.

– وإذن، فجمال الأسلوب والانسجام، والرشاقة، والإيقاع الجيد، كل ذلك يتوقف على بساطة النفس، أعني البساطة الحقة، التي تتصف بها روح تجمع بين الخير والجمال، لا تلك البساطة التي لا تُعبِّر إلا عن البله، على الرغم مما قد يضفيه الناس عليها من أسماء رنانة.

– هذا عين الصواب.

– وهلا يتعين على فتياننا أن يقتدوا بهذه الصفات، إن شاءوا أن يؤدوا رسالتهم على أكمل وجه؟

(٤٠١) – أجل، ينبغي عليهم ذلك.

– ولا شك أن تلك الصفات تتبدى في فن التصوير وكل فن إبداعي آخر — كالنسج والتطريز، والعمارة، وكل أنواع الصناعات — كذلك تتبدى في طبيعة مختلف الحيوانات والنباتات، فكلها تتصف إما بالانسجام وإما بالنشاز والتشويه. ولا شك أن الافتقار إلى الرشاقة وإلى الإيقاع والانسجام، يقترن بانحطاط التعبير والتفكير وسوء الطبع، أما الصفات المقابلة، فتتمشى مع الطبائع المضادة، أي الحكمة والفضيلة.

– هذا عين الصواب.

– وإذن، فلن يتعين علينا أن نراقب عمل الشعراء وحدهم، ونحملهم على التعبير في أشعارهم عن مظاهر الصفات الحميدة وحدها، وإلا منعناهم عن ممارسة عملهم في مدينتنا منعًا باتًّا، وإنما الواجب أن نراقب أيضًا بقية الفنانين، ونحرم عليهم محاكاة الرذيلة والتهور والوضاعة والخشونة سواء في تصوير الكائنات الحية، وفي العمارة، وفي كل ضروب الصور. وإلا منعناهم من العمل في مدينتنا إن لم يطيعوا أوامرنا، أو ليس علينا أن نخشى من أن يشب حراسنا بين صور الرذيلة، وكأنهم يشبون في مرعًى فاسد يتناولون فيه كل يوم، بمقادير بسيطة، ولكنها منتظمة، سموم حشائش كثيرة سامة، فتمتلئ نفوسهم تدريجيًّا، دون أن يشعروا، بقدر كبير من الفساد. أولا يجب على العكس من ذلك، أن نسعى إلى الفنانين الذي تهديهم غريزتهم إلى الاقتداء بكل ما هو جميل متناسق، كيما يجني الناشئون، الذين يقيمون في بيئة صالحة، الخير من كل ما يحيط

بهم، ويتأثروا بكل الأعمال الطيبة التي تتبدى لأعينهم وآذانهم وكأنها نسيم يجلب معه العافية من مناطق صحية، ويوجههم منذ نعومة أظفارهم، دون وعي منهم، نحو حب الجمال ومحاكاته والسعي إلى الانسجام الكامل معه؟

– لست أرى منهجًا للتنشئة خيرًا من هذا.

فاستطردت قائلًا: ومن هنا كانت الأهمية القصوى للموسيقى في التعليم؛ ذلك لأن الإيقاع والانسجام قادران على التغلغل في النفس والتأثير فيها بعمق، وهما يزينان النفس بما فيهما من جمال، وذلك إذا ما تم تعليمهما كما ينبغي، على حين أنهما يقبحانها إذا أسيء تعليمهما. وفضلًا عن ذلك فالتعليم الموسيقي إذا ما أُحسن أداؤه، يُتيح للنفس أن تكشف مظاهر النقص والقبح فيما يبتدعه الفن وتخلقه الطبيعة، فيتأثر بهذا الكشف بحيث يشيد بما يراه من مظاهر (٤٠٢) الجمال، ويتقبلها في نفسه مسرورًا، فيجعل منها غذاءه، ويغدو رجلًا خيرًا، ويحمل من جهة أخرى على الرذائل، ويمقتها منذ نشأته، قبل أن يستطيع التفكير فيها بعقله. وعندما يكتمل لديه العقل، يدركها ويتعرف عليها كأنها قريبة منه مألوفة لديه؛ إذ إن ما تعلمه من الموسيقى ييسر له التعرف عليها.

فقال: إنني أوافق على أن هذه هي المزايا التي تعود على المرء مِن تعلُّم الموسيقى.

فاستطردت قائلًا: وأنت تعلم أننا عندما نتعلم القراءة، لا نعتقد أننا قد أصبحنا نجيدها إلا عندما نتعلم تمييز الحروف، على قلتها، في جميع تركيباتها، ولا نتجاهل أي حرف منها بحُجة أنه قليل الأهمية، مهما كان من تفاهة اللفظ الذي يوجد فيه، وإنما نتعلم تمييز الحروف أينما كانت؛ إذ إن هذه في نظرنا هي الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا إلى إجادة القراءة.

– هذا صحيح.

– فإذا ما تبدت صور الحروف على صفحة الماء أو في مرآة، فلن نعرفها إلا إذا كنا قد عرفنا الحروف ذاتها. ما دامت الخبرة والدراسة اللازمة واحدة في الحالتين.

– هذا عين الصواب.

– وإذن، فبالمثل لن نغدو موسيقيين، لا نحن ولا الحراس الذين نعمل على تنشئتهم، قبل أن نعرف صور «خصائص»[٣٩] الاعتدال والشجاعة والكرم وسمو النفس وما اقترن

[٣٩] على الرغم من أن أفلاطون قد استخدم هنا نفس اللفظ الدال على المثل (eide) فإن المقصود هو الخصائص النوعية لهذه الخصال، لا المثل الأفلاطونية التي لم يتحدث عنها بالتفصيل إلا في الكتاب السابع.

بها من الفضائل، وكذلك صور «خصائص» ما يقابلها من الرذائل، في جميع تركيباتها، بحيث نستطيع أن نستدل على وجودها حيثما تكون، دون أن يفوتنا أي منها، مهما كان المكان الذي تشغله عظيمًا أو صغيرًا؛ إذ إن الخبرة والدراسة اللازمة في الحالتين واحدة.

– من الضروري أن يكون الأمر كذلك.

– وعلى ذلك، فإن وجد شخص يجمع بين كرم الخصال في نفسه، وبين ملامح في مظهره تتفق وتنسجم مع هذه الخصال، وتحمل نفس الطابَع، ألا يكون أجمل ما يمكن أن تقع عليه الأنظار؟

– بالطبع.

– ولكن الأجمل هو كذلك الأحب إلى القلوب؟

– بلا جدال.

– وإذن، فإن مَن تعلَّم الموسيقى سيُحب أولئك الذين تحقق لهم هذا الانسجام على خير نحو ممكن، ولكنه لن يحب أبدًا من كان يفتقر إليه.

– كلا، على الأقل إن كان العيب في نفوسهم، أما إن كان العيب جسميًّا فحسب، فلن ينقطع حبه لهم.

– لقد فهمت ما تعنيه، فقد قلت هذا لأنك تحب أو أحببت شخصًا معينًا كذلك الذي تتحدث عنه، ولست ألومك على هذا. ولكن خبرني هل يتفق الإفراط في اللذة مع الاعتدال؟

– كيف يكون ذلك وهو يؤذي النفس بأكثر ما يؤذيها الألم؟

– وهل هو يتفق مع الفضيلة عامة؟

– كلا.

– وإذن، فهو أكثر اتفاقًا مع العنف والتهور؟

– أكثر مما يتفق مع أي شيء آخر.

– ولكن أفي وسعك أن تنبئني بلذة أعظم وأقوى من لذة الحب؟

– كلا، ليس هناك ما هو أقوى منه.

– وعلى العكس من ذلك، نجد الحب المعتدل حبًّا حكيمًا يتفق مع النظام والجمال؟

– يقينًا.

– وإذن، فمن الواجب أن يصان الحب من الجنون أو التهور المفرط.

– أجل.

– أي إن من الواجب ألا ندعهما يفسدان لذة الحب، أو يكون لهما أي محل في عَلاقات المحب ومحبوبه؟

– كلا يا سقراط، فمن الواجب إبعادها عنه تمامًا.

– وإذن، فالنتيجة في نظري واضحة؛ فعليك أن تفرض في الدولة التي نبنيها قاعدة هي أن على المحب أن يقبل محبوبه ويقترب منه ويمسه وكأنه ولده، مستهدفًا غرضًا شريفًا، وذلك إذا أمكنه اكتساب قلبه. ومن الواجب على وجه العموم ألا يكون في عَلاقته مع ذلك الذي يعني به ما يدع مجالًا للشك في أنها قد تتطرف وتتجاوز هذا الحد، حتى لا يُرمى بسوء التربية وفساد الذوق.

– إنك لعلى حق في هذا.

– أوَلا ترى الآن أن مناقشتنا حول الموسيقى قد بلغت غايتها؟ لقد انتهت — على الأقل — حيثما كان ينبغي لها الانتهاء؛ إذ إن الموسيقى لا بدَّ أن تؤدي في النهاية إلى حب الجمال.

– ذلك هو أيضًا رأيي.

التربية البدنية

– وبعد الموسيقى، علينا أن نربي النشء تربية رياضية.

– بلا شك.

– وإذن، فلا بدَّ من ممارسته الرياضة البدنية بعناية منذ الطفولة، وفيما يلي ذلك من مراحل العمر. وهاك المنهج الذي يتعين علينا، في رأيي، أن نتبعه، فلتختبره معي. ففي اعتقادي أن الجسم، مهما قوي بنيانه، لا يستطيع أن يجعل النفس خيرة، أما النفس الخيرة فتستطيع، بقواها الكامنة، أن تضفي على الجسم كل ما فيها من كمال. فما قولك في هذا؟

– إن رأيي مطابق لرأيك.

– فإذا ما عهدنا إلى النفس، بعد أن نُعنى بها العناية اللازمة، بمهمة وضع قواعد التربية البدنية، مقتصرين على تحديد المبادئ العامة، دون أن نوغل في تفصيلات طويلة، ألا نكون قد أحسنا صنعًا؟

– بالتأكيد.

– ولقد سبق لنا أن حظرنا على الحراس شرب الخمر حتى الثمالة؛ فالحارس هو أبعد الناس عن أن يشرب حتى ينتشي ولا يعود يعلم أين هو.

– لا شك أنه من المضحك أن يكون الحارس في حاجة إلى من يحرسه!

– فلننتقل إلى الغذاء. إن حراسنا رياضيون مكلفون بالقيام بأهم أنواع المصارعة على الإطلاق، أليس هذا رأيك؟

– بلى.

(٤٠٤) – فهل يلائم النظام الحالي للرياضيين حراسنا هؤلاء؟

– ربما.

– ولكنه نظام خمول له خطره على الصحة. أولا تراهم يقضون حياتهم في النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدها فتكًا؟

– أجل، هذا ما لاحظته.

– فلا بدَّ إذن من نظام أدق لرياضيينا المحاربين، الذين ينبغي أن تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد، بحيث لا تتأثر صحتهم بالتقلبات، مهما تغير مشربهم ومأكلهم، وسواء تعرضوا للشمس المحرقة أم للبرد القارس.

– إني لأوافقك على هذا الرأي.

– وإذن، ألا ترى أن خير أنواع الرياضة قريب الشبه بالموسيقى التي كنا نتحدث عنها منذ قليل؟

– ماذا تعني؟

– أعني أننا نؤثر الرياضة البدنية البسيطة المعتدلة، التي يقصد منها الإعداد للحرب قبل كل شيء.

– ولكن كيف يتحقق ذلك؟

– إن هوميروس خير من يرشدنا في هذا الصدد. فأنت تعلم أنه حين تكلم عن غذاء أبطاله في ميدان القتال، لم يجعلهم يتناولون سمكًا، مع قربهم من شاطئ البحر في الهلسبونت، ولا لحمًا مسلوقًا، وإنما لحمًا مشويًّا فحسب، وهو أسهل أنواع اللحوم إعدادًا بالنسبة إلى المحاربين؛ إذ إن اقتصار المرء على استخدام النار أهون بكثير من حمل الأدوات المختلفة معه حيثما ينتقل.

– أجل، بالتأكيد.

– أما التوابل، فأعتقد أن هوميروس لم يأتِ على ذكرها مطلقًا، ولكن ألا تعتقد أن بقية الرياضيين يدركون أن عليهم، من أجل الإبقاء على بنيتهم، الامتناع عن كل هذه التوافه؟

– إنهم ليدركون ذلك ويمتنعون عنها.

– وأما عن طريقة أهل سيراقوزة في المأكل، وتلك الأطعمة المعقدة المنوعة التي عُرف بها أهل صقلية، فلست أظنك تقبلها، إن كنت تتفق معي على ما قلناه من قبل.[٤٠]

---

[٤٠] كان أهل سيراقوزة مترفين إلى حد أذهل أفلاطون عندما زار صقلية في رحلته الأولى إلى بلاط ديون الأول (حوالي عام ٣٨٧ق.م.).

– كلا.

– ألا ترى معي أنه ليس من الخير أن يعشق المرء فتاة من كورينثه، إن كان يود المحافظة على بنيته وقوته.

– بلى، أوافقك على ذلك.

– ولا أن يستسلم للذات التي تشتهر بها الحلوى الأثينية.

– كلا، مطلقًا.

– وإذن فمن الممكن أن نشبه هذا الغذاء المقيد، وهذا النظام في الطعام عمومًا باللحن والأنشودة التي تتبدى فيها كل الأنغام وكل الإيقاعات. أولا ترى هذا التشبيه صحيحًا؟

– بلى، بكل تأكيد.

– ففي الموسيقى يؤدى التنوع إلى الفساد، وفي الجسم رأيناه يؤدي إلى المرض، أما البساطة فهي على عكس ذلك، تؤدي في الموسيقى إلى غرس فضيلة الاعتدال في النفس، كما تؤدي بساطة الرياضة إلى بقاء الجسم صحيحًا. أليس كذلك؟

– هذا هو الصواب.

– ولكن إذا ما ساد الفساد وتفشَّى المرض في دولةٍ ما، ألا يؤدي ذلك إلى تشييد (٤٠٥) محاكم متعددة، وهلا يزدهر القضاء والطب حين يبدي الأحرار ذاتهم اهتمامًا بهما وتحمسًا لهما؟

– بالتأكيد.

– فهل تستطيع أن تجد دليلًا أقوى على فساد التربية العامة وانحطاطها من احتياج ذوي الثقافة الرفيعة، لا العامة والصناع وحدهم، إلى الأطباء والقضاة المهرة؟ ألا تظن أنه من المخجل، ومما ينم عن عيب أساسي في التربية، أن يلجأ المرء إلى عدالة يستعيرها من الغير، وأن ينصب من غيره أوصياء عليه وقضاة لحقوقه، ما دامت تعوزه العدالة الشخصية؟

– الحق أن هذه أكثر الأمور مدعاة للخزي والخجل.

– ألا ترى أنه مما يدعو إلى مزيد من الخزي ألا يقنع المرء بقضاء معظم حياته في المحاكم، يرعى شئون قضاياه ويدافع عنها، بل يبلغ به سوء الإدراك حدًّا يجعله يباهي بخروجه على القانون، ويفخر بقدرته على التلون بشتى الطرق، وعلى التهرب بمختلف الوسائل، والتلوي كالغصن اللين من أجل تجنب العقاب، كل ذلك لأغراض تافهة حقيرة؛ إذ إن شخصًا كهذا لا يدرك إلى أي حد يكون من الأجمل والأنفع له، لو نظم حياته بحيث لا يشعر أبدًا بالحاجة إلى قاضٍ خمول؟

– بلى، إن في هذا بالفعل لمزيد من العار.

– ومن الناحية الأخرى، ألا ترى أن من الخجل أن يُهرع المرء إلى طبيب، لا من أجل جرح أو علة فصلية، وإنما لأن حياة الخمول والترف، وهي الحياة التي بينا عيوبها، جعلته يمتلئ كالإسفنج بالعلل والغازات، بحيث يُضطر أبناء أسقلبيوس Asclepios[٤١] المهرة إلى اختراع أسماء عجيبة للأمراض، كالانتفاخ والرشح، ألا ترى أن هذا شيء مخجل بحق؟

– بلى، فهذه حقيقة أسماء أمراض جديدة غريبة.

– أعتقد أن هذه الأسماء لم تكن توجد في أيام أسقلبيوس، وإليك تعليل اعتقادي هذا: فعندما جرح أوريفيلوس أمام طروادة، سقته امرأة نبيذًا من (٤٠٦) برامنوس Pramnos عليه كمية من مسحوق الجبن والدقيق، وبدا أن هذا الدواء يؤدي إلى التهاب حاد، ولكن أبناء أسقلبيوس لم يكن لهم مأخذ عليه، ولم يجدوا ما يعيبونه على دواء باتروكلس الذي كان يعالج هذا المرض.[٤٢]

– الحق أن هذا كان دواءً عجيبًا بالنسبة إلى رجل في هذه الحالة.

– كلا، إذا علمت أن العلاج الحالي الذي يتتبع المرض خطوة فخطوة، لم يكن يستعمله تلاميذ أسقلبيوس قبل عصر هيرديكوس قط. أما هيروديكوس فكان معلمًا للألعاب الرياضية، ولمَّا اشتدت عليه العلل، اخترع مزيجًا من الألعاب الرياضية والطب لم يكن له من نفع سوى أنه جلب العذاب لمخترعه أولًا، ثم للكثيرين غيره من بعده.

– وكيف حدث ذلك؟

– لقد أدى به ذلك العلاج إلى الموت البطيء؛ فقد كان داؤه عضالًا، ولم يكن ثمة جدوى من تتبعه خطوة فخطوة؛ إذ كان شفاؤه مستحيلًا. ومع ذلك فقد انصرف عن كل أعبائه الأخرى من أجل العناية بصحته، وهكذا ظل طوال حياته نهبًا للقلق خشية أن يحيد عن النظام الدقيق الذي وضعه لنفسه. وإذا كان قد تمكن، بقوة العلم، من أن يصل إلى الشيخوخة، فإنه قد ظل يحمل عبء حياة أفضل منها الموت.

– يا لها من مكافأة عجيبة على فنه!

– لقد كان يستحق مثل هذه المكافأة؛ إذ إنه لم يدرك أن أسقلبيوس، إذا لم يكن قد أرشد خلفاءه إلى تلك الطريقة في العلاج، فلم يكن ذلك منه عن جهل أو قلة دراية، وإنما

[٤١] كان أسقلبيوس (اسقولاب) إلهًا للطب، وهو من أبناء أبولو. وقد أطلق على الأطباء فيما بعد اسم أبناء أسقلبيوس.

[٤٢] هناك خلط في رواية أفلاطون لهذه القصة؛ إذ إن ما ورد في «الإلياذة» مخالف لذلك.

لأنه كان يعلم أن لكل امرئ، في أية دولة يحسن قادتها حكمها، مهمته المحددة التي يتعين عليه القيام بها، وأنه ليس لأي فرد من الفراغ ما يمكنه من أن يقضي حياته مريضًا يرعاه الأطباء. ونحن نرى الآن أن هذا يصدق على الصناع، ولكن من الغريب أننا لا نرى كيف يصدق أيضًا على الأغنياء الذين نفترض أنهم سعداء.

– ماذا تعني؟

فقلت: عندما يمرض نجار، فإنه يطلب إلى الطبيب دواء يؤدي به إلى القيء أو إلى تفريغ ما به من ألم، أو نوعًا من الكي أو الجراحة التي تخلصه منه. أما إذا فرض عليه نظام صحي طويل الأمد، وأرغم على ارتداء الأغطية الصوفية على رأسه، وما شابه ذلك، فسيقول حتمًا إنه ليس لديه من الوقت ما يسمح له بأن يكون مريضًا، وإنه لا يري أي جدوى في حياة لا يتفرغ فيها إلا لمرضه، ويتجاهل خلالها العمل الذي يتعين عليه أداؤه، وهكذا ينصرف عن هذا الطبيب، ويعود إلى حياته المعتادة، فيستعيد ما فقده من صحته. ويحيا لعمله ولمهنته. أما إذا لم يكن له من متانة البنيان ما يعينه على المقاومة، فسيخلصه الموت من جميع متاعبه.

– ذلك حقًّا هو الدواء الملائم لمن كان من هذه الطبقة.

(٤٠٧) فسألت: ولمَ؟ أليس ذلك راجعًا إلى أن لديه مهنة يتعين عليه ممارستها إذا أراد أن يعيش؟

– هذا واضح.

– أما الغني، ففي وسعنا أن نقول عنه إنه لا يجد عملًا يعجز عن الحياة لو انصرف عنه.

– أجل، يمكننا أن نقول ذلك بالتأكيد.

– ألم تستمع إلى قول «فوكوليدس»: «على المرء أن يمارس الفضيلة بعد أن يجد ما يصون رمقه»؟

– في رأيي، إن هذا واجب حتى قبل أن يجد ما يصون به هذا الرمق.

– وإذن فنحن لن نعارض فوكوليدس في هذا القول، ولكن علينا أن نبحث إن كانت ممارسة الفضيلة هي العمل الذي يتعين على الغني أن يقوم به، بحيث إن حياته لا تكون لها جدوى بدونها، أم أن جنون العناية بالأمراض، الذي يعوق النجار وكل صانع غيره من التفرغ لصناعته، يعوق الغني بدوره عن اتباع تعاليم فوكوليدس.

– أجل، وإني لأذهب إلى القول بأنه ما من شيء يعوقه سوى تلك العناية المفرطة بجسمه، وهي العناية التي تتجاوز نطاق التمرينات اللازمة لصحة البدن؛ إذ إنها تؤدي إلى عجزه في إدارة شئون بيته، وفي الحملات الحربية، وفي أي منصب يتولاه.

– غير أن ضررها الأكبر هو إعاقتها لكل دراسة وتفكير وتأمل باطن؛ إذ يظل المرء على الدوام في خشية من أوجاع الرأس وآلامه، ويتهم حياة الفكر بأنها هي السبب. ومن هنا كانت هذه الحياة، في جميع مظاهرها، عقبة كأداء في وجه ممارسة الفضيلة وإظهارها؛ إذ إنها تؤدي إلى اعتقاد المرء دائمًا بأنه سقيم فلا تنقطع شكواه من صحته.

فقال: هذا أمر لا مفر منه.

– وعلى ذلك، ففي وسعنا أن نؤكد أن علم أسقلبيوس بهذه الحقيقة هو الذي أدى به إلى أن يقتصر على الاهتمام بأولئك الذين يتمتعون بصحة جيدة، بفضل متانة بنيانهم واتباعهم نظامًا سليمًا في الحياة، فلا يصابون إلا بأمراض عارضة. فعلاجه كان يتجه إلى هؤلاء وحدهم، ومن هنا كان يعالجهم بعقاقير وجراحات، دون أن يغير نظامهم الصحي المعتاد، كي لا ينقص من فعاليتهم بوصفهم مواطنين في الدولة. أما أولئك الذين قضت طبيعتهم الكامنة أن تتحكم فيهم العلل، فلم يشأ أن يطيل حياتهم التعسة عن طريق اتباعهم لنظام بطيء من التغذية والتصريف، أو أن يدعهم ينجبون نسلًا له مثل تركيبهم؛ ذلك لأنه كان يعتقد أن من العبث علاج إنسان لا يمكنه أن يحيا تلك الحياة التي حددتها الطبيعة؛ لأن هذا ليس من صالحه ولا من صالح الدولة في شيء.

– إنك لتجعل من أسقلبيوس سياسيًّا.

– لا شك في أنه كان كذلك، ولو ألقيت نظرة على أبنائه لوجدتهم في الوقت (٤٠٨) نفسه الذي كانوا يقاتلون فيه أمام طروادة، يمارسون الطب على نحو ما قلت. ألا تذكر، عندما أصيب منيلاوس بسهم من بندراوس، أنهم:

«امتصوا الدماء من الجرح، وصبوا عليه أدوية مخففة»[٤٣]

وذلك دون أن يصفوا له، ولا لأوريفيليوس، ما ينبغي عليهما تناوله أو تعاطيه فيما بعد؛ إذ كانوا واثقين من أن الدواء البسيط يكفي لشفاء المحاربين الذين كانوا قبل أن يجرحوا أصحاء يحيون حياة سليمة، حتى لو تعاطوا في تلك اللحظة الشراب الذي تحدثنا

---

[٤٣] الإلياذة، ٤، ٢١٨.

عنه؟ أما من كان بطبيعته عليلًا سقيمًا، فإن إطالة حياته، في رأيهم، لا تفيد غيره، وفن الطب لم يخلق لأمثاله، فليس من الواجب رعايته وعلاجه، حتى لو كان يفوق ميداس ثراء.

– الواقع أن تصويرك لأبناء أسقلبيوس يجعلهم حكماء إلى أبعد حد.

– وهذه هي النظرة الواجبة إليهم. ومع ذلك، فإن شعراء التراجيديا، ومعهم بندار، لا يوافقونني على هذا الرأي. فهم يذكرون أن أسقلبيوس كان من أبناء أبولو، وأنه عمل على علاج ثري يعاني سكرات الموت طمعًا في بعض الذهب، ولهذا السبب فقد نزلت به الصاعقة. أما نحن فنأبى — نظرًا إلى ما أوردناه من الأسباب — أن نصدقهم في هذين الزعمين، فلو كان حقًّا من أبناء الآلهة لما طمع في كسب شحيح. ولو كان قد طمع في ذلك الكسب بحق، لما كان من أبناء الآلهة.

فقال: هذا عين الصواب، ولكن خبرني عن رأيك فيما سأقول يا سقراط؛ ألسنا بحاجة إلى أطباء مهرة في مدينتنا؟ فإن كانت لنا حاجة إليهم، فلتعلم أن أمهر الأطباء هم أكثرهم خبرة في علاج الأصحاء والمرضى على السواء، كما أن أعدل القضاة هم أولئك الذين مارسوا القضاء في حالات منوعة متعددة.

– إني لأتفق معك في أننا بحاجة إلى أطباء مهرة وقضاة عادلين، ولكن أتعلم من هم الذين ينطبق عليهم، في رأيي، هذا الوصف؟

– سأعلم ذلك إن أنبأتني به.

– سأحاول، ولكنك جمعت في سؤال واحد بين شيئين متباينين.

– كيف؟

– لنتكلم أولًا عن الأطباء. إن أمهرهم هم أولئك الذين يبدءون فنهم من وقت مبكر، ويجمعون — إلى درايتهم بفنهم — أكبرَ قدرٍ من الخبرة بالعلل الجسمية، والذين يمرون هم أنفسهم بكل الأمراض؛ لأن بنيانهم ضعيف؛ ذلك لأنهم، في رأيي، لا يشفون أجسام المرضى بأجسامهم هم، وإلا لكان من المحرم عليهم أن تعتل صحتهم أو أن يمرضوا. وإنما هم يعالجون الجسم بالنفس، والنفس لا يمكنها علاج أية علة إن لم تكن هي ذاتها قد عانت هذه العلة.

– هذا صحيح.

– أما القاضي، أيها الصديق، فإنما يعالج النفس بالنفس. ومن هنا لم يكن من الخير أن تخالط نفسه منذ حداثتها نفوس الأشرار، ولا أن تمر هي ذاتها بتجربة كل الشرور والآثام حتى تستطيع أن تتصور آثام الغير على نحو صحيح، مثلما يشخص الطبيب

الأمراض بناء على تجربته الخاصة. وإنما لا بدَّ أن تكون قد شبت منذ حداثتها على البراءة والبعد عن كل رذيلة، إن شئنا أن يكون حكمها على ما هو عادل صحيحًا، بفضل تجاربها النزيهة الخاصة. ومن هنا كان طيبو القلب ساذَجين في حداثتهم، يسهل انخداعهم بحيل الخبثاء، فهم لا يجدون في أنفسهم نظائر لعقلية الأشرار المعوجين.

– أجل، إن في هذا نقصًا كبيرًا.

– وعلى ذلك، لا يمكن أن يكون القاضي الصالح شابًّا، وإنما ينبغي أن يكون شيخًا، عُرف عنه الظلم خلال تجاربه الطويلة، على ألا يكون قد عرفه عن طريق ممارسته للرذيلة في نفسه، وإنما ينبغي أن يكون قد عرفها، بخبرته الطويلة، من حيث هي رذيلة غريبة عنه، توجد في نفوس الآخرين، وأن يدرك ما تنطوي عليه من شر عن طريق الدراسة لا الممارسة.

– لا شك أن قاضيًا كهذا هو القاضي الأمثل حقًّا.

– وهو أيضًا القاضي الخير الذي كنت تتحدث عنه؛ لأن من طُويت نفسه على الخير كان خيِّرًا، أما ذلك الرجل الماكر الذي يسارع ذهنه إلى الشك في الشر دائمًا، والذي يبدو، من بعد ما اقترفه هو ذاته من مظالم لا حصر لها، بارعًا ذكيًّا عندما يتعامل مع أشباهه، مثل هذا الرجل إنما يثبت مهارة وفطنة لأن ضميره يعكس صورة ضمائر الأشرار، أما إذا تعامل مع أناس خيرين تقدم بهم العمر،[٤٤] فعندئذٍ يتبدى غباؤه حين ينظر إليهم نظرة ملؤها الريبة، وحين يجهل معنى استقامتهم؛ لأنه لا يجد لها في نفسه أي نظير. وإذا كان يبدو لنفسه وللآخرين أقرب إلى الفطنة منه إلى الجهالة، فما ذلك إلا لأن روابطه بالأشرار أوثق من روابطه بالأخيار.

– هذا عين الصواب.

– وإذن، فليس هذا الرجل هو القاضي الذي نبحث عنه، القاضي الخير الحكيم، بل إن النوع الآخر هو الذي نريده؛ ذلك لأن الرذيلة لا يمكن أن تعرف نفسها، وتعرف الفضيلة معها، أما الفضيلة فإنها تصل على مر الزمان، بمعونة التعليم الذي يصقل النفس، إلى معرفة ذاتها ومعرفة الرذيلة. وعلى ذلك فإني أرى أن الفاضل، لا الشرير، هو الأجدر بأن يكون قاضيًا حكيمًا.

– ذلك رأيي أيضًا.

---

[٤٤] الأرجح أن أفلاطون يشير هنا، بطريق غير مباشر، إلى سقراط وموقف قضاته منه.

– وعلى ذلك، فسوف نقيم الطب والقضاء في دولتنا على نحو ما ذكرت، حتى يُعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية (٤١٠) السليمة، أما من عداهم، فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون، وسيقضي المواطنون أنفسهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم.

– الحق أن ذلك خير ما نفعله من أجل أولئك التعساء ومن أجل الدولة.

– أما عن الشباب، فمن الواضح أنهم سيحرصون على ألا يقفوا في موقف من يحتاج إلى قضاة، إن كانوا قد نشئوا على تلك الموسيقى المعتدلة التي تعودهم، كما قلنا، على الاعتدال وضبط النفس.

– بلا شك.

– ألا يتوصل الشاب الذي درس الموسيقى، ومارس الرياضة البدنية، إذا ما اتبع نفس المبادئ، إلى الاستغناء عن الطب إذا شاء، إلا في الأحوال الضرورية؟

– أعتقد ذلك.

– وهكذا فإنه، في كل ما يمارسه ويؤديه من أعمال، يحرص على أن ينمي قواه الأخلاقية، أكثر من تنميته لقواه الجسمية في أعمالهم ونظام حياتهم.

– بالضبط.

– فهل تعتقد يا جلوكون أن التربية التي تقوم على الموسيقى والرياضة البدنية هدفها، كما شاع الاعتقاد، تنمية الجسم بالثانية وتهذيب النفس بالأولى؟

– فأي هدف آخر تظنها تسعى إليه؟

من الجائز جدًّا أن يكون هدف الاثنتين معًا هو النفس.

– وكيف يتأتى ذلك؟

– ألم تلاحظ طبيعة أولئك الذين يكرسون أنفسهم للرياضة البدنية دون العناية بالموسيقى، وأولئك الذين يفعلون عكس ذلك؟

– ما الذي تعنيه؟

– أعني قسوة الأولين وغلظتهم وخشونتهم، وطراوة الآخرين ورخاوتهم.

– أجل، لقد لاحظت أن أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها، يكتسبون منها قسوة مفرطة، وأن أولئك الذين لا يُعنَون إلا بالموسيقى وحدها تكون فيهم نعومة غير مستحبة.

– ومع ذلك فإن تلك القسوة إنما تنشأ عن العنصر الغضبي في طبيعتنا، وهو العنصر الذي يمكن تحويله، إن أحسن قياده، إلى شجاعة، على حين أنه يؤدي، لو بلغ حد الإفراط، إلى خشونة فظة لا تعالج.

– هذا ما أعتقده.

– أما النعومة فتأتي من الاستعداد الفلسفي الذي يزداد طراوة لو أُرخي له العنان، على حين أنه يظل رقيقًا منظمًا لو أُحسن قياده.

– بالضبط.

– على أننا قد سلَّمنا بأن هذين الحافزين الطبيعيين يجتمعان في شبابنا المحارب.

– أجل، لقد سلمنا بذلك.

– فلا بدَّ إذن من التوفيق بينهما.

– بلا شك.

(٤١١) – وانسجامهما يؤدي إلى أن تصير النفس معقولة وشجاعة في نفس الآن.

– بالتأكيد.

– أما تنافرهما فيجعلها تجمع بين الجبن والقسوة.

– أجل بالتأكيد.

– فإذا ما استسلم المرء للموسيقى وتركها تسحره بأنغام الناي حتى تمتلئ نفسه، عن طريق أذنيه، بفيض من الأنغام الرقيقة الناعمة الباكية التي تحدثنا عنها من قبل، وإذا ما قضى حياته بأسرها يردد النغم ويتذوق جماله، فإنه يهدئ بذلك، أولًا، العنصر الغضبي في نفسه، كما تصهر النار الحديد، وتخلصه من الصلابة التي كانت تسلبه كل نفع له من قبل، غير أنه إذا داوم على التفرغ للموسيقى ولنشوتها، فلن يطول الزمن بشجاعته حتى تتحلل وتذوب، إلى أن تتبدد بأسْرها، وتفقد نفسه كل عزيمة، ولا يعود، كما قال هوميروس سوى «محارب بلا حول ولا قوة».[٤٥]

– هذا بالضبط ما يحدث.

– فإذا ما كانت الطبيعة قد وهبته، منذ ميلاده، نفسًا رقيقة، فسوف يطرأ عليه هذا التغيير بسهولة. أما إذا كانت نفسه قد فطرت على الشجاعة، فسرعان ما يثور قلبه ويفور، ويتملكه الهياج لأتفه الأسباب، وهكذا يغدو، من بعد شجاعته، عنيفًا غاضبًا ثائرًا.

– هذا صحيح.

[٤٥] الإلياذة، ١٧، ٥٨٨. وهذه العبارة قال بها أبولو عن منيلاس Menelas لكي يشجع هكتور على محاربته.

– ومن جهة أخرى، فإنه إذا وجه عنايته إلى الرياضة البدنية، دون أن يعبأ بالموسيقى وبالفلسفة، فسيملؤه الشعور بقوته كبرياء وشجاعة، وتتضاعف شجاعته بالقياس إلى ما كان عليه.

– أجل، بكل تأكيد.

– ولكن لو لم يكن له من شاغل سوى الرياضة البدنية، دون أدنى تهذيب بالفن أو الخيال، فلن يغنيه ميله إلى المعرفة — إن وجد — شيئًا، بل سيضيف ذلك الميل تدريجيًّا، ما دام لا يتذوق أي علم، ولا يسهم في أي بحث أو مناقشة أو يشترك في ضرب من ضروب الموسيقى. وهكذا يغدو أشبه بالأصم الأعمى؛ لأنه باقتصاره على حواسه الخشنة لا يعلم كيف يوقظ ذلك الميل أو يهذبه.

– ذلك بالضبط ما حدث.

– وهكذا ينتهي الأمر بمثل هذا الشخص إلى أن يغدو عدوًّا للثقافة، كارهًا للفنون بالضرورة، وهو لا يلجأ إلى الحُجة للإقناع، وإنما يبلغ أغراضه في كل الأحوال بالعنف والقسوة، وكأنه وحش مفترس، ويظل يعيش في جهله وفظاظته، وقد عدم تمامًا حاسة الرقة والتهذيب.

– هذا عين الصواب.

– ففي وسعي إذن أن أقول إن الله إنما وهب الإنسان فنَّي الموسيقى والرياضة البدنية من أجل هذين الهدفين: الشجاعة والفلسفة. فهو لم يهبنا إياهما من (٤١٢) أجل النفس والجسم، ما لم يكن ذلك بطريقة عارضة، وإنما كان هدفه الأساسي هو هاتان الصفتان: الشجاعة والفلسفة، كما يتم انسجامها بقدر ما نشدهما أو نرخيهما على النحو الملائم.[٤٦]

– تمامًا.

– وعلى ذلك، ففي وسعنا أن نقول عمن يمزج الرياضة والموسيقى على أجمل نسبة ممكنة، ويطبقهما في نفسه بأدق قدر من الاتفاق، إنه أمهر الموسيقيين وأبرعهم في الانسجام، وإنه أبرع كثيرًا من ذلك الذي يلائم بين أوتار الآلات الموسيقية.

– في وسعنا أن نقول ذلك بحق يا سقراط.

[٤٦] للنفس وتران: الفلسفة والشجاعة، يكونان معًا انسجامًا وتوافقًا إذا ما ضبطا تبعًا للارتفاع المناسب بواسطة الموسيقى والرياضة البدنية. أما وتر الشجاعة فترخيه الموسيقى وتشدد الرياضة، وأما الفلسفة فتشده الموسيقى وترخيه الرياضة.

– وإذن، فسنكون بحاجة، في مدينتنا، إلى حاكم يعلم كيف ينظم هذا المزاج، إن شئنا أن نبقى على دستورنا.

– أجل، إن هذا لضروري، ولا بدَّ أن يكون على أكبر قدر من الخبرة.

اختيار الحكام

– وإذن فقد اتفقنا. والآن، فما الذي تبقى علينا أن نحدده؟ أليس هو بحث من يجب أن يحكموا من بين حراسنا، الذين نشئوا على هذا النحو، ومن الذين يجب عليهم أن يطيعوا؟

– دون شكٍّ.

– من الواضح أن الشيوخ يجب أن يحكموا وأن على الشبان أن يطيعوا.

– أجل، هذا واضح.

– ولا بدَّ أن يكون هؤلاء خير الشيوخ.

– هذا أيضًا واضح.

– ولكن أليس خير الفلاحين هم أصلحهم لأعمال الزراعة؟

– بلى.

– وما دام على حكامنا أن يكونوا خير الحراس، أولا يجب أن يكونوا أصلح الناس للمحافظة على المدينة؟

– بلى.

– ألا يجب أن يتوافر لديهم، من أجل ذلك، ذكاء ومقدرة خاصة، وكذلك عناية كبرى بمصالح الدولة؟

– هذا صحيح.

– غير أن خير ما يُعنى به المرء هو ما يحبه.

– بلا شك.

– على أن أكثر ما يحبه المرء هو ما يقتنع بأن صالحه يتفق مع نفعه الخاص، وما نعتقد أن في نجاحه نجاحًا خاصًّا له، وفي إخفاقه إخفاقًا خاصًّا له.

– هذا صحيح.

– وإذن فسنختار من بين جميع الحراس، أولئك الذين يبدون لنا، بعد اختبارهم، أكثر حماسة للقيام طَوال حياتهم بما يرونه نافعًا للدولة، ويأبون أن يفعلوا، بأي ثمن، ما يتعارض والصالح العام.

– هؤلاء هم الحكام الصالحون بحق.

– وهكذا يبدو لي من الضروري أن نتتبعهم في مختلف أعمارهم لنتأكد من حرصهم على مراعاة تلك القاعدة، ومن أن أي وعد أو أي وعيد لن يجعلهم يتخلون أو يتغافلون عن ذلك المبدأ، وهو إيثار ما هو أنفع للدولة.

– ما الذي تعنيه بهذا التخلي؟

(٤١٣) – سأوضح لك الأمر: إني أعتقد أن نفوسنا تتخلى عن الرأي إما طوعًا أو كرهًا. فهي تتخلى عنه طوعًا إن كان باطلًا أو كنا مخدوعين فيه، وكرهًا إن كان صحيحًا.

– إني لأفهم أن نتخلى عن الأمر طوعًا، أما أن نتخلى عنه كرهًا، فهذا ما أطلب منك مزيدًا من الإيضاح فيه.

– أين الصعوبة في هذا؟ ألا تتفق معي على أن المرء لا يتخلى عما هو خير إلا مكرهًا، على حين أنه يتخلى عن الشر طائعًا؟ وهلا ترى أن انخداع المرء بصدد الحقيقة شر، بينما أن وصوله إلى الحقيقة خير؟ وأليس مما يوصل إلى الحقيقة أن تكون للمرء آراء صائبة؟

– إنك لعلى صواب في هذا، وإني لأعتقد أن المرء لا يحرم من الرأي الصائب إلا كرهًا.

– ألا ترى أن المرء لا يتخلى عنه إلا إذا كان مهددًا، أو مسلوب الإرادة أو مغتصبًا؟

– ما زلت عاجزًا عن إدراك مرماك.

– يبدو أنني أتكلم بأسلوب شعراء التراجيديا! إنني أطلق اسم الاغتصاب على الحالة التي يجبر المرء فيها على التخلي عن رأيه أو ينساه؛ إذ إن المجادلة في الحالة الأولى، والزمان في الحالة الثانية، يسلب المرء رأيه دون أن يشعر بذلك، أتفهمني الآن؟

– أجل.

– كما أن المرء يكون مهددًا إذا اضطره الحزن والألم إلى تغيير رأيه.

– إني لأفهم ذلك أيضًا، وأدرك صحة قولك.

– ويكون مسلوب الإرادة، كما أظنك ستوافقني، عندما يتغير رأيه لأن اللذة تخدره، أو لأن الألم يرهبه.

– أجل، فالواقع إن كل خداع إنما هو سلب للإرادة.

– وعلى ذلك فلا بدَّ أن ننتقي، من بين حراسنا، أشدهم إخلاصًا بهذا المبدأ الأساسي، وهو أن يرعى المرء في كل ما يفعل صالح الدولة وحدها. وعلينا أن نختبرهم منذ طفولتهم، بأن نعهد إليهم بالأعمال التي تعرضهم لنسيان هذا المبدأ أو تؤدي بهم إلى الخطأ، ثم ننتقي منهم مَن يظل يتمسك به، ومن يصعب إغراؤه، بينما نستبعد من لم يكن كذلك. أوليس هذا ما ينبغي عمله؟

– بلى.

– كذلك ينبغي أن نعرضهم لأعمال مرهقة ومعارك شاقة، ونلاحظ مدى وجود نفس الصفات فيهم.

– الحق معك في هذا.

– وينبغي أن يمروا بعد ذلك بتجربة ثالثة، هي أن نغريهم بالسلطة والنفوذ، ونلاحظهم وهم يتسابقون فيما بينهم. وكما يقود المرء الحصان القوي وسط الجلبة والضوضاء ليرى إن كان جبانًا، فكذلك ينبغي أن نُلقيَ بمحاربينا في صغرهم وسط أشياء مخيفة ثم نغمرهم بالملذات، ونعجم عودهم خلال ذلك باختبار أقسى من ذلك الذي يختبر به المرء الذهب بالنار، لنعلم إن كانوا يقاومون المغريات ويظلون على استقامتهم في كل الظروف، وإن كانوا حراسًا صالحين لأنفسهم وللموسيقى التي تعلموا دروسها، وإن كانوا يحتفظون في كل سلوك لهم بما في الموسيقى من إيقاع وتوافق. مثل هؤلاء الحراس هم أنفع الناس لأنفسهم ولوطنهم. فإذا ما وجدنا منهم شخصًا اجتاز، دون أن تشوبه (٤١٤) شائبة، كل ما وضعناه له من اختبارات متتابعة في طفولته وشبابه ورجولته فلننصبه حارسًا يرعى شئون الدولة، ولنكلله بألقاب الشرف طَوال حياته وبعد مماته، ونُخلِّد ذكراه بأفخم القبور والنصب التذكارية. أما من لم يكن منهم كذلك، فسوف نستبعده حتمًا. تلك يا جلوكون، في صورة عامة ودون الدخول في التفاصيل، هي الوسيلة التي أرى من الواجب اتباعها من أجل اختيار الحكام والحراس.

– يبدو لي أيضًا أن هذه خير وسيلة تتبع.

– ولكن إن شئنا أن نتكلم بدقة، فالأصح أن نطلق اسم الحراس على أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يفعلوا ما من شأنه ألا يكون لأعداء الدولة في الخارج المقدرة على إلحاق الضرر بها، ولا لأتباعها في الداخل الرغبة في ذلك، وأن نطلق اسم المساعدين أو منفذي قرارات الحكام على الشبان الذين كنا من قبل نسميهم حراسًا.

– هذا صحيح.

– صفات الحراس وأسلوب حمايتهم.

والآن، فلقد تحدثنا منذ قليل عن الأكذوبة الضرورية. ولكن كيف نتصرف بحيث نجعل الحكام أنفسهم، ثم بقية المواطنين إن استطعنا، يصدقون أكذوبة مفيدة؟

– أية أكذوبة تعني؟

– لا تنتظر مني أن أروي لك شيئًا جديدًا. فتلك قصة فينيقية[٤٧] تروي أمرًا يقول الشعراء إنه حدث في مناطق كثيرة من العالم، ولكنه لم يحدث في أيامنا، وليس من السهل إقناع أحد بأنه سيحدث يومًا ما.

– يبدو لي أنك تلجأ إلى حيل مختلفة حتى لا تُعبِّر مباشرة عن فكرتك.

– سترى عندما أتم حديثي أنني على حق في ترددي.

– لتتكلم دون أن تخشى شيئًا.

– سأفعل، وإن لم أكن أدري من أين لي الشجاعة الكافية والتعبيرات الملائمة لهذا العمل. إني سأحاول أن أقنع الحكام ذاتهم، والجنود أولًا ثم بقية المواطنين، أن كل تعليم وتهذيب تلقوه منا، واعتقدوا أنهم يستشعرون آثاره ويحسون بها في أنفسهم، ليس إلا حُلمًا. وأنهم في الواقع لم يربوا ويعلموا إلا في باطن الأرض، هم وكل أسلحتهم وعتادهم، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينظروا إلى الأرض التي يسكنونها وكأنها أمهم ومربيتهم، وأن يذودوا عنها إن هاجمها أحد، ويعدوا بقية المواطنين أخوة، خرجوا من بطن الأرض نفسها.

– لقد أدركت الآن أنك كنت على حق في ترددك طوال هذا الوقت في ذكر هذه الأكذوبة.

(٤١٥) – هذا صحيح. ولكن انتظر لتستمع إلى نهاية القصة. سأقول لهم، مواصلًا هذه الأسطورة، إن من الصحيح أنكم جميعًا، يا أهل هذا البلد، أخوة، غير أن الله الذي فطركم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب؛ لهذا كان هؤلاء أنفسكم. ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس.[٤٨] ولَمَّا كنتم جميعًا قد نبتُّم من بذرة واحدة، فإن أبناءكم، على الرغم من أنهم يشبهون آباءهم عادة، قد يأتون أحيانًا من الفضة لأبوين من ذهب، أو من الذهب لأبوين من الفضة، وكذلك الحال في المعادن الأخرى؛ لهذا عهِد الله، إلى الحكام أولًا وقبل كل شيء، برعاية الأطفال، وبالعناية الكبرى بالمعدن الذي يدخل في تركيب نفوسهم. فإن دخل في تركيب أبنائهم عنصر من النحاس أو الحديد، فينبغي ألا تأخذهم بهم رحمة، وأن يعاملوا طبيعتهم بما تستحقه،

[٤٧] من الجائز أن أفلاطون يشير هنا إلى أسطورة «كادموس» الذي قتل أفعوانًا ثم غرس أسنانه في الطين، فخرج رجال مسلحون، ولكن هؤلاء تقاتلوا حتى لم يبقَ منهم إلا خمسة، أسس «كادموس» معهم مدينة طيبة.

[٤٨] هذا التشبيه لمراتب الناس بالمعادن يرجع في الأصل إلى هزيود (الأعمال والأيام، ١٠٩–٢٠١).

ويدخلوهم في زمرة الصناع أو العمال، أما إذا أنجب هؤلاء الأخيرون أبناء يمتزج بهم الذهب والفضة. فعليهم أن يقدروهم حق قدرهم، ويرفعوهم إلى مرتبة الحراس أو المحاربين؛ إذ إن هناك نبوءة تقول إن الدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس، والآن فهل تعرف وسيلة لبث الإيمان بهذه الأسطورة في النفوس؟

– لست أعرف أية وسيلة تصلح للجيل الحالي، غير أن في وسع المرء أن يدفع أبناءه إلى تصديقها، ومن بعدها ذريتهم ورجال المستقبل.

– الحق أننا لو اقتصرنا في فعلنا على هذا، لكانت تلك خير وسيلة لدفعهم إلى الإخلاص للمدينة ولإخوانهم المواطنين؛ إذ إنني أخمن ما تفكر فيه.

والآن، فلنترك مسألة نجاح قصتنا هذه للأجيال التي تتوارثها واحدًا من الآخر. وعلينا أن نسلح أبناء الأرض هؤلاء وندعهم يسيرون تحت قيادة زعمائهم. ليختاروا أصلح مكان في مدينتنا لإقامة معسكراتهم بحيث يكفل لهم هذا المكان السيطرة على المواطنين من الداخل، إن كان فيهم من يثور على القانون، وصد الهجمات من الخارج، إن كان العدو على أهبة الاستعداد لينقض كما ينقض الذئب على القطيع. وعندما يختارون معسكرهم، ويقيمون الصلوات والتضحيات التي تتناسب معه، عليهم أن يقيموا خيامهم. فما رأيك في هذا؟

– إن رأيي كما ستقول.

– أرى أن تكون هذه خيامًا تقيهم البرد القارس والحر اللافح، أليس كذلك؟

– بلا شك، إنك تعني أنهم سيقيمون فيها؟

– أجل، ولكني أعني أنهم سيعيشون فيها حياة الجنود، لا حياة رجال الأعمال.

(٤١٦) – وما الفرق في رأيك بين الاثنين؟

سأحاول أن أوضحه لك: ليس أضر ولا أبعث على الخجل بالنسبة إلى الراعي من أن يربي ويغذي، من أجل حماية قطعانه، كلابًا تدفعهم شراستهم أو جوعهم أو أية عادة سيئة أخرى تعودوها إلى التعرض بالأذى للماشية، فيتحولون من كلاب إلى ما يشبه الذئاب.

– هذا شيء ضار ولا شك.

– وإذن فمن الواجب اتخاذ كل التدابير التي تحول دون سلوك حراسنا على هذا النحو إزاء مواطنيهم، بحيث يسيئون استخدام قدرتهم، ويغدون سادة شرسين بدلًا من أن يكونوا حماة يقظين.

– أجل، علينا أن نحول دون ذلك بكل وسيلة.

– ولكن أنجح الوسائل لتحصينهم ضد المغريات هي أن يكون تعليمنا لهم سليمًا.

– ولكن ألم يكن تعليمهم السابق سليمًا؟

– ليس لدينا من الأسباب ما يكفي لتأكيد ذلك يا عزيزي جلوكون، وغاية ما نستطيع أن نؤكده هو، كما قلت منذ برهة، أن التعليم السليم، أيًّا كان، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضًا، ويعاملون مَن يتولَّون رعايتهم، بالحسنى.

– الحق معك في هذا.

– وإلى جانب هذا التعليم، فإن أي تفكير سليم يقضي بأن نختار لهم من المساكن والمقتنيات ما يضمن أنهم لن يحيدوا عن الكمال بوصفهم حراسًا، وما يعصمهم من إساءة معاملة بقية المواطنين.

– هذا بالفعل أمر يحتمه التفكير السليم.

– فلنبحث الآن، وفي ذهننا هذا الهدف، في نوع الحياة ونوع المساكن الذي يصلح لهم. إن من الواجب أولًا ألا يكون لأي منهم شيء يمتلكه هو وحده، إلا عند الضرورة القصوى، وبعد ذلك ينبغي ألا يكون لواحد منهم منزل أو مسكن لا يدخله غيره. أما الغذاء الضروري لتكوين رياضيين محاربين أقوياء شجعان، فسوف يمدهم منه مواطنوهم، لقاء خدماتهم، بالكميات التي تكفيهم عامًا واحدًا بالضبط، لا يزيد ولا ينقص. وعليهم أن يتناولوا وجباتهم سويًّا ويعيشوا جماعة كالجنود في ساحة القتال. وأما الذهب والفضة، فسنؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهبًا وفضة وهبها لهم الله، وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم، وأن من العار أن يفسدوا ما يمتلكون من الذهب الإلهي (٤١٧) بإضافة الذهب الأرضي إليه؛ إذ إن ذلك الذهب الذي يتنافس عليه العامة كان مبعثًا لشرور لا حصر لها، على حين أن الذهب الذي يكمن في نفوسهم من معدن نقي، وأنهم هم وحدهم، دون بقية المواطنين، الذين ينبغي عليهم ألا يجمعوا مالًا أو يمسوا ذهبًا، أو أن يأويهم هم والذهب سقف واحد، أو أن يلبسوا حليًّا تزدان بها أجسامهم، أو أن يشربوا في أكواب من الفضة أو الذهب. ففي هذه الحياة وحدها يكون خلاص نفوسهم وخلاص الأمَّة.[٤٩] ذلك بأنهم لو تملكوا كالآخرين حقولًا وبيوتًا وأموالًا، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، ولقضوا حياتهم مُبغِضِين ومُبغَضِين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج؛

[٤٩] يلاحظ تأثر أفلاطون بالنظام الاسبرطي في كل الفقرة السابقة: الإقامة في معسكرات – الوجبات المشتركة – تحريم الذهب والفضة على الحراس.

وبذا يسرعون بأنفسهم وبلدهم إلى حافة الهاوية. لهذه الأسباب كلها أرى من الواجب أن توضع مثل هذه القواعد لمساكن الحراس ومقتنياتهم. فهلا ينبغي أن تسن هذه القواعد في قانون؟

فقال جلوكون: هذا واجب حتمًا.

الكتاب الرابع

(٤١٩) وهنا تكلَّم أديمانتوس بدوره فقال: بمَ تجيب يا سقراط إن اعترض عليك امرؤ قائلًا: إن حراسك لن يكونوا سعداء كل السعادة، وأنهم هم أنفسهم سيكونون سبب تعاستهم؛ إذ إنهم مع كونهم السادة الحقيقيين للدولة لا ينالون من المجتمع أي نفع من ذلك النوع الذي يتمتع به غيرهم من حكام الدول؛ كتملُّك الأراضي الشاسعة، وبناء القصور الجميلة الشامخة الحافلة بالأثاث المترف، وتقديم القرابين إلى الآلهة بأسمائهم، وتكريم ضيوفهم ببذخ، وامتلاك ما كنت تتحدث عنه من خيرات، كالذهب (٤٢٠) والفضة، فضلًا على كل ما ينعم به أصحاب الثروات من المتع.[١] أما إذا أخذنا بأوصافك هذه، فسوف يكونون أشبه بجنود مرتزقة تستأجرهم الدولة، ولا عمل لهم سوى أن يكونوا حراسًا يقظين فحسب.

فقلت: هذا صحيح، بل إنهم فضلًا على ذلك لن يتقاضوا من أجر سوى قوت يومهم، دون أن يضيفوا إليه مالًا، كما يفعل غيرهم من المرتزقة؛ بحيث يعجزون عن القيام برحلة إلى الخارج يُروِّحون بها عن أنفسهم، وعن تقديم الهدايا إلى العشيقات، أو الإنفاق كما يشاءون في وجوه متعتهم، كما يفعل غيرهم ممن نعدهم سعداء، تلك — وكثير غيرها — نقاط أغفلتها في اعتراضك.

– حسن، أضفها إليه.

– أتريد الآن أن تعلم ردي على هذا الاعتراض؟

[١] إشارة إلى آراء سبق أن عرضها ثراسيماخوس في الكتاب الأول ٣٤٣.

– أجل.

– ليس علينا إلا أن نلتزم نفس الطريق الذي اتبعناه حتى الآن؛ وعندئذٍ ستجد الرد الكافي؛ فسوف نقول: إننا مع كوننا لا نستبعد أن يكون حراسنا سعداء كل السعادة في مثل هذه الظروف، فإننا لم نستهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين، وإنما كان هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها. وكان رأينا أن العدالة لا تتمثل على خير وجه إلا في دولة كهذه، مثلما يتمثل الظلم في الدول التي يقوم بناؤها على أساس فاسد. وهكذا أتاح لنا هذا الكشف أن نجيب عن السؤال الذي كان يشغلنا منذ البداية. فنحن نود، في الوقت الحالي، أن نقيم دولة سعيدة، أو هذا على الأقل ما نعتقده، ولا نود أن نستثنيَ من السعادة فيها أحدًا؛ إذ إننا لا نريد سعادة البعض، بل سعادة الجميع، وبعد ذلك سنعرض للدولة المقابلة لها. فإن كنا بصدد نحت تمثال، وأتانا شخص يلومنا على أنا لم نستخدم أجمل الألوان في أجمل أجزاء الجسم؛ لأننا صبغنا العين، وهي زينة الجسم، بلون أسود لا أرجواني؛ فعندئذٍ نكون على صواب، فيما أعتقد لو أجبناه قائلين: «يا لك من ناقد غريب! أتظن أن علينا أن نجمل العيون إلى حد لا تعود معه عيونًا على (٤٢١) الإطلاق، ولا أي عضو آخر؟ أليس الأفضل أن نضفي على المجموع الجمال اللائق به بإعطائنا لكل جزء اللون الملائم له؟»، وهذا يَصدُق أيضًا على موضوعنا الراهن، فلا تجعلنا إذن نضفي على الحراس سعادة تجعلهم لا يعودون بعد ذلك حرسًا. ولو جاز ذلك، لكان لنا أن نلبس الزراع أثوابًا فضفاضة يجرون أذيالها، ونغمرهم بالذهب، ولا ندعهم يفلحون الأرض إلا إذا وجدوا في ذلك متعة لهم، وأن نجعل صناع الفخار يضطجعون على أرائك، ويشربون حتى الثمالة، ويولمون الولائم وهم إلى جوار النار والآلات اللازمة لصنعتهم، بحيث لا يشتغلون إلا كلما حلا لهم ذلك. ففي وسعنا أن نضفي على الجميع سعادة من هذا النوع، حتى تغدو المدينة كلها سعيدة. ولكن إياك أن تقتنع بفكرة كهذه؛ إذ إننا لو أخذنا بنصيحتك لَما عاد الزارع زارعًا، ولا صانع الفخار صانعًا، ولَما ظل امرؤ على حاله، أي لَما عادت هناك دولة. بل إن الأضرار التي تجلبها هذه الفوضى أقل لدى الصناع منها لدى الحراس؛ إذ إنه لو ساءت حال صانعي الأحذية، ولم يعودوا كذلك إلا بالاسم، لما كانت العاقبة وخيمة على الدولة، أما إذا لم يعد حراس القوانين والدولة حماة لها إلا بالاسم، لجرُّوا على الدولة كلها خرابًا لا يعوض؛ إذ إن نظام الدولة وسعادتها إنما يتوقف عليهم وحدهم. إننا نسعى إلى أن نكون حراسًا حقيقيين، لا يجلبون للدولة أي شر. فإذا ما دعا صاحب هذا الاعتراض إلى جعلهم أشبه بمجموعة من الفلاحين اللاهين وهم يحتفلون بأعيادهم، بدلًا من أن يجعلهم مواطنين عاملين، لكان في ذهنه شيء آخر

غير الدولة. فلنبحث إذن إن كان هدفنا هو أن نحقق للحراس أكبر قدر من السعادة، أم أننا نضع نُصبَ أعيننا نفع المدينة بأسرها، وننظر إلى الصالح العام. فإن كان هدفنا هو الأخير، فعلينا أن نحض حراسنا وحماتنا بالوعد أو نرغمهم بالوعيد، كما نفعل مع غيرهم من المواطنين، على أن يؤدوا على خير وجه ممكن ما يصلحون له من الوظائف، وعندما تزدهر الدولة بأسرها لتكون نظامًا محكمًا، نترك لكل طبقة أن تتمتع بالسعادة على قدر ما تؤهلها لذلك الطبيعة.

– هذا أفضل رد ممكن.

– واجبات الحراس: والآن، ها هي ذي ملاحظة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة، فلنرَ ما إذا كنت توافقني عليها.

– وما هي؟

– أن نبحث ما إذا كان الشيئان اللذان سأذكرهما يفسدان الصناع ويجعلانهم غير صالحين للعمل.

– وما هما؟

– الغنى والفقر.

– وكيف ذلك؟

– إليك الجواب: أتظن أن صانع الفخار إذا أصبح ثريًّا، يود أن يواصل ممارسة مهنته؟

– كلا.

– ألا يزداد في كل يوم خمولًا وإهمالًا؟

– بلا شك.

– وبالتالي، يزداد فسادًا في مهنته؟

– أجل، إلى حد بعيد.

– ومن جهة أخرى، فإذا ما أعاقته الفاقة عن أن يحصل على الأدوات اللازمة لعمله، لقلَّت جودة صنعته، ولجعل من أبنائه أو غيرهم صُناعًا فاسدين إذا ما علمهم حرفته.

– لا بدَّ أن يكون الأمر كذلك.

– وإذن فالفقر والغنى سواء من حيث إنهما يهبطان بمستوى الصنعة والصانع ذاته.

– يبدو لي ذلك.

– فها نحن إذن قد اهتدينا إلى مهمة جديدة لحراسنا؛ هي أن يمنعوا بكل الوسائل تسلُّل هاتين الآفتين إلى المدينة.

– أية آفتين تعني؟

(٤٢٢) – الثراء والفاقة؛ إذ إن الأولى تورث الطراوة والخمول، وتولد نزوعًا هدامًا، والثانية تؤدي، إلى جانب هذا النزوع الهدام، إلى الضعة والرغبة في اقتراف الشر.

– هذا عين الصواب، غير أن هناك أمرًا يستحق منا العناية يا سقراط. فكيف يتسنى لدولتنا، دون أن تغرق في الثراء، أن تشن الحروب، ولا سيما إذا اضطُرت إلى الدفاع عن نفسها ضد دولة قوية ثرية؟

– إني أقر بأن من الصعب عليها أن تصمد أمام دولة واحدة، أما إذا تعلَّق الأمر بدولتين كهاتين اللتين تتحدَّث عنهما، لصار الأمر أهون.

فصاح: ما هذا الذي تقول؟

– لنتساءل أولًا: ألن يواجه محاربونا المتفرغون للقتال قومًا أغنياء؟

– أجل، أوافقك على هذا.

– عجبًا يا أديمانتوس! أليس من رأيك أن مصارعًا واحدًا متمرنًا على فنون العراك قادر على الصمود أمام خصمين يجهلان المصارعة، فضلًا عن أنهما غنيان يكتنز جسماهما شحمًا؟

– وهل تظن أن الأغنياء أبرع في الحرب منهم في المصارعة؟

– كلا بلا شك.

– إذن فمن السهل أن يستطيع محاربونا المدربون الصمود أمام عدو عُدته ضعفهم أو ثلاثة أضعافهم.

– أوافقك على ذلك؛ إذ يبدو لي أنك على حق.

– فإذا ما أوفدنا إلى إحدى الدولتين رسولًا يقول لحكامها: «إنا لا نستعمل الذهب ولا الفضة، فهما محرمان في بلدنا، أما في بلدكم فلا، وإذن فتحالفوا معنا، وسنمنحكم ما تسفر عنه المعركة من أسلاب»، أتظن أن أحدًا يرضى، بعد تقديم عرض كهذا، أن يشن الحرب على كلاب عجفاء قاسية، ولا ينضم إلى هذه الكلاب لمحاربة الخراف السمينة الضعيفة؟

– لا أظن ذلك، ولكن إذا ما كدست دولة واحدة ثروات كل الدول الأخرى، ألن تكون خطرًا على الدولة الضعيفة التي لا تملك من هذه الثروات شيئًا؟

– إنه لمن السذاجة حقًّا أن يعتقد المرء أن اسم الدولة يُمكن أن ينطبق على أية دولة أخرى غير تلك التي نحن بصدد تكوينها.

– لمَ؟ وماذا تكون الدول الأخرى إذن؟

– إن الدول الأخرى يجب أن يُطلق عليها اسم أعم وأشمل؛ إذ إن كلًّا منها ليست دولة واحدة، وإنما دول متعددة، كما يقال في اللعب،[٢] وكلٌّ منهما يشتمل على الأقل على دولتين متعاديتين: دولة الفقراء ودولة الأغنياء، كما ينقسم كل من هذين عدة أقسام. فإذا ما عاملتها على أنها دولة واحدة، فليس عليك إلا أن (٤٢٣) تملك فئة منها مال الفئات الأخرى وسلطتها وأفرادها؛ وعندئذٍ يصبح لك من الأصدقاء أكثر مما لك من الأعداء. أما دولتك فما دامت تساس بالحكمة تبعًا للنظام الذي وصفناه، فسوف تصبح أعظم الدول، لا من حيث الشهرة، بل أعظمها بالمعنى الحقيقي، حتى لو لم يكن لديها سوى ألف محارب، ولن تجد لها في العظمة نظيرًا، لا بين الإغريق ولا بين البرابرة، مع أن ظاهر الأمور يوهمك بأن كثيرًا من الدول تماثلها في عظمتها. أليس الأمر كذلك؟

– بالتأكيد.

– وهكذا يمكننا أن نُقرِّر أفضل المبادئ التي ينبغي أن يراعيها حكامنا في تحديدهم لحجم الدولة والاتساع الملائم لرقعتها، على أن يكفوا بعد ذلك عن كل توسُّع.

– وما هو هذا الحد؟

– إنه، في رأيي، أن تتوسع الدولة ما دام هذا التوسع لا يفسد وحدتها، دون أن تتجاوز هذا الحد.

– هذه قاعدة رائعة.

وها هي ذي قاعدة أخرى نفرضها على حراسنا؛ وهي أن يحرصوا كل الحرص على ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغي، ولا أكبر مما ينبغي، وإنما تظل في أفضل وسط، بحيث تحتفظ بوحدتها.

– وهل تظن أن هذه القاعدة هينة؟

– إنها أهون من تلك التي ذكرتها من قبل؛ أعني وجوب ضم المنحلين من أبناء الحراس إلى الطبقات الأخرى، ورفع الأطفال الموهوبين للطبقات الأخرى إلى مرتبة الحراس. فقد كان هدفنا من ذلك هو أن يعود الحكام بقية المواطنين على أداء ما يصلحون له من المهام، بحيث يكون لكل منهم عمل واحد، حتى يظل كل منهم، حين يركز اهتمامه على العمل

[٢] الإشارة إلى لعبة يطلق على كل قطعة فيها اسم «المدينة».

الوحيد الذي يصلح له، محتفظًا بوحدته الشخصية، بدلًا من أن ينقسم إلى عدة أشخاص، وبحيث تظل الدولة بدورها متوحدة، بدلًا من أن تتفرق.

– إن هذه القاعدة بالفعل أصعب من سابقتها.

– ومع ذلك، يا عزيزي أديمانتوس، فهذه القواعد التي نضعها لحراسنا ليست على كثرتها واجبات شاقة، كما قد يبدو للمرء، فهي كلها تغدو هينة إذا اتبع المرء القاعدة الكبرى الوحيدة، أو بتعبير أدق، القاعدة الجامعة.

– وما هي؟

– التثقيف والتربية؛ إذ إن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا، لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل التي تركناها مؤقتًا، وكذلك غيرها من المشاكل، كمشكلة اقتناء النساء، والزواج، وإنجاب الأطفال، بحيث نتبع في هذه الأمور (٤٢٤) القاعدة القائلة إن كل شيء مشاع بين الأصدقاء.[٣]

– هذا عين الصواب.

– ويقينًا إن المدينة عندما تبدأ بداية سليمة، فإنها تنمو كالدائرة؛ فالتربية والتهذيب إذا ما أحسن توجيههما، كوَّنا أناسًا أخيارًا، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كل مَنْ سبقهم، وترتقي كل صفاتهم، ومنها الصفات الموروثة، كما نشاهد في الحيوانات.

– هذا معقول.

– وإذن فعلى حراس الدولة، بالاختصار، أن يحذروا من أن يفسد أي شخص التعليم كما يهوى؛ لأن من واجبهم أن يكونوا في يقظة دائمة؛ لئلا يأتي أحد بِبدَع مضادة للنظام المتبع في تربية الجسم والنفس. فإذا ما قال الشاعر: «إن الناس يميلون خاصة إلى أحدث ما يُنشده المغنون من أغنيات»، فليحرصوا كل الحرص على ألا يتوهم أحد أن الشاعر يقصد طريقة جديدة في الغناء، لا أغنيات جديدة، أو أنه يحض الناس على اتباع هذه البدعة. فليس لنا أن نُطريَ قول الشاعر هذا، ولا أن نفسره على هذا النحو؛ إذ إن ابتداع طريقة

[٣] هذه أول مرة يرد فيها ذكر شيوعية النساء والأطفال في هذه المحاورة. ويلاحظ أن أفلاطون يمر بهذه الفكرة سريعًا في هذا الموضع؛ لأنه سيعالجها فيما بعد بالتفصيل، كما يلاحظ أن محدث سقراط — وهو أديمانتوس — لا يُبدي دهشة لهذه الفكرة، مع أنها كانت صدمة للجميع عندما عرضت فيما بعد، وهذا من مظاهر ضعف البناء الدرامي في المحاورة.

جديدة في الموسيقى شيء ينبغي أن نحذره، ففي ذلك إفساد تام للمجتمع، إذا كان صحيحًا ما يقول به دامون Damon، وما أُومن به بدوري، من أن المرء لا يستطيع تغيير طرق الموسيقى دون أن يقلب معها الموازين الأساسية للدولة رأسًا على عقب.

– ينبغي أن تدرجني أنا أيضًا ضمن أنصار هذا الرأي.

– ففي ميدان الموسيقى هذا إذن، يتعين على الحراس أن يكونوا يقظين في حراستهم.

– من المؤكد أن خرق قوانين الدولة يتم في هذا الميدان بسهولة بحيث لا يشعر به أحد.

– أجل، إنه ليتم باسم اللهو، دون أن يبدو على المرء أنه يرتكب شيئًا ضارًّا.

فقال: تمامًا، فهذه هي الطريقة التي يحدث بها؛ إنه ليثبت أقدامه رويدًا رويدًا، ويتغلغل خلسة في عادات الناس وطباعهم، حتى إذا ما تمكَّن من نفوسهم، انتقل إلى المعاملات التي تتم بين الفرد والآخرين، ومن هذه المعاملات ينتقل إلى مهاجمة القوانين والمبادئ التي تسير عليها الحكومة بكل جرأة، بحيث لا يترك في النهاية شيئًا إلا وقوَّض أركانه، سواء في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة.

فقلت: حسنًا! أتظن أن الأمور تسير على هذا النحو؟

– أعتقد ذلك.

(٤٢٥) – إذن فعلينا، كما قلنا في البداية، أن نُخضع ألعاب أطفالنا منذ الوهلة الأولى لنظام دقيق؛ إذ إنه لو خرج لهو الأطفال على النظام، لغدا من المستحيل عليهم أن يشبوا فيما بعد رجالًا يعرفون الواجب والفضيلة الصارمة.

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– فإذا ما شب أطفالنا منذ نعومة أظفارهم على احترام النظام في لهوهم، وإذا ما غرست الموسيقى في نفوسهم حب القانون، على العكس من أولئك الذين أهملت تربيتهم، لظل حب القانون متغلغلًا في نفوسهم طوال حياتهم، ولظل ينمو فيهم بلا انقطاع، ويقوم كل اعوجاج تخلف عن النظام القديم.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وهكذا يهتدي هؤلاء من جديد إلى تلك القواعد التي تبدو أمورًا ضئيلة الأهمية، والتي أهملها السابقون عليهم إهمالًا تامًّا.[٤]

[٤] لا بدَّ أن تفكير أفلاطون في هذا الموضع كان يتجه إلى أثينا، لا إلى الدولة المثلى.

– أي القواعد تعني؟

– أعني هذه القواعد: أن يعتاد المرء الصمت في صغره في حضرة الكبار، كما يقضي الأدب، وأن يقوم ليجلسوا هم، وينهض إذا ما اقتربوا منه، ويحترم أباه وأمه. وألا ينحرف عن التقاليد في مظهره العام، كالطريقة التي يقص بها شعره، وكملبسه، وحذائه، وكل ما يشبه ذلك من الأمور. ألا تظن أنهم سيهتدون إلى كل ذلك؟

– بلى.

– كما أن من الحمق في رأيي أن نسن القوانين لمثل هذه الأمور؛ إذ إن المشرعين لم يفعلوا ذلك قط، وليس في وسع الكلمات أو الكتابة أن تعمل على إقرار مثل هذه القواعد.

– محال أن يكون هذا ممكنًا.

– وللمرء أن يعتقد، يا أديمانتوس، أن الأثر الذي يتركه التعليم في النفوس كفيل بأن يوجه كل نواحي حياة المرء وجهة واحدة، مثلما يجتذب الشبيه شبيهه على الدوام.

– بلا شك.

– وهكذا يؤدي التعليم بهذه الأمور كلها إلى أقصى مداها، سواء أكان ذلك في اتجاه الخير أم الشر.

– لا بدَّ أن يكون الأمر كذلك.

– هذا إذن هو السبب الذي يحملني على عدم المضي في التشريع إلى هذا الحد.

– إنك لعلى حق في ذلك.

– ولكن خبرني، أيجدر بنا أن ننظم في قوانين شئون الأسواق، كالمعاملات بين البائعين والمشترين، والعقود التجارية، والأمور المتعلقة بالاعتداء بالسباب أو القذف، وإجراءات رفع الدعوى في المحاكم، وتكوين القضاة، وجباية الضرائب ودفعها في الأسواق والموانئ، وبقية الشئون المتعلقة بإدارة الأسواق وتنظيم الطرق ومرور السفن وما شاكلها؟

– كلا، لست أرى ما يدعونا إلى أن نضع للأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعًا لها في هذه الأمور؛ إذ إن في وسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمها.

– أجل، يا صديقي، إذا تمكنوا، بمعونة السماء، من حفظ القوانين التي عرضناها من قبل.

– هذا صحيح، وإلا فإنهم سيقضون حياتهم في وضع العديد من القواعد المشابهة، وإعادة صياغتها بلا انقطاع؛ أملًا في الوصول إلى التنظيم الكامل.

– وهنا يكون سلوكهم أشبه بمرضى يأبون من فرط عنادهم إلا أن يتمسكوا بعلاج فاسد.

فقال: بالضبط.

(٤٢٦) – وهكذا تغدو حياتهم عجيبة حقًّا، فهم يعالجون أنفسهم، ولا يجنون من ذلك إلا مزيدًا من التعقيد لأمراضهم واشتدادًا لوطأتها، على الرغم من أنهم يتوقون الشفاء دائمًا في كل دواء جديد يُشار عليهم به.

– هذا بعينه هو الخطأ الذي يقع فيه ذلك النوع من المرضى.

– ومن عجيب أمرهم أيضًا أنهم ينظرون بعين الحقد والعداء إلى مَنْ يُنبئهم صراحة أنهم إن لم يكفوا عن الإغراق في المشرب والمأكل، وعن حياة اللهو والترف، فلن ينفعهم دواء ولا كي ولا استئصال ولا تعاويذ ولا أحجبة.

– لا خير في امرئ يغضب ممن يسدي النصح السديد إليه.

– يبدو لي إذن أنك لست ممن يعجبون بهذا النوع من الناس.

– كلا، إنني لا أعجب بهم على الإطلاق.

– فلنعد إذن إلى موضوعنا، ولنتساءل: إذا سلكت المدينة نفس هذا المسلك، فإنك لن تقرها عليه، أليس كذلك؟ ثم لنتساءل مرة أخرى: أليس هذا بعينه هو ما تفعله تلك الدولة التي تحظر على أفرادها المساس بدستورها العام، على الرغم مما تغرق فيه من فساد، وتهددهم بالموت إن فعلوا ذلك، على حين أن مَنْ يتملق مشاعر أولئك الذين يحيون في هذا النظام الفاسد، ويتقرب إليهم بوضاعة، ويعلم رغباتهم فيحاول تحقيقها، هو في نظرها مواطن صالح حكيم، تغدق عليه مظاهر التكريم؟

– هذا بالضبط ما تفعله مثل هذه الدولة، ومحال عليَّ أن أقر مسلكها هذا.

– ولكن لنتأمل أولئك الذين يقرون هذا المسلك، بل يحاولون معاونتها فيما تقوم به. ألست ترى شجاعتهم وجرأتهم أمرًا يدعو إلى الإعجاب؟

– بلى، إني لأعجب بهم، ولكن إعجابي يزول إذا كانوا من المخدوعين الذين يظنون أنفسهم ساسة كبارًا حقًّا، لا لشيء إلا لأن الجماهير الغفيرة تهتف لهم.

– عجبًا، ألا تجد لهؤلاء الناس عذرًا؟ فلتتصور رجلًا لا يعرف كيف يقيس، أكد له كثير من أمثاله الجهلة أن طول قامته متران، ألن يكون لزامًا عليه أن يصدقهم؟

– قد يكون مضطرًّا إلى ذلك في هذه الحالة.

– فلا تكن إذن قاسيًا عليهم، فمن المؤكد أن أحوال هؤلاء الناس مسلية إلى أبعد حد، عندما يعكفون على وضع قوانينهم التافهة وإدخال التعديلات عليها، متخيلين أنهم

يضعون بذلك حدًّا لذلك الفساد المستشري في معاملاتهم وفي بقية الشئون التي عرضت لها منذ برهة، وغافلين عن أنهم إنما يقطعون رءوس ثعبان «الهدرا»[٥] فحسب.

(٤٢٧) – الحق إنهم لا يفعلون غير ذلك.

– أما أنا، فأرى أن أي مشرع يستحق هذا الاسم لن يتجشم عناء وضع قوانين ونظم كهذه في أية دولة، سواء أكان دستورها فاسدًا أم صالحًا. فلو كان فاسدًا لكانت تلك القوانين عقيمة لا تُصلح المُعوج، ولو كان صالحًا، لأمكن لأي شخص أن يضع بعض هذه القواعد، وهذه تؤدي، بفضلِ تعوُّد الناس عليها، إلى ظهور بقية القواعد تلقائيًّا.

– فماذا تبقَّى لنا إذن أن نقوم به في مجال التشريع؟

– لنا نحن، لا شيء، وإنما على أبولو، إله دلف، أن يمليَ أول القوانين وأهمها وأجملها.

– وما هي هذه القوانين؟

– تلك التي تتعلق بتشييد المعابد والهياكل. وبعبادة الآلهة وأنصاف الآلهة، والأبطال عامة، وبدفن الموتى والصلوات التي نجتذب بها قوى العالم الآخر. فهذه أمور لا علم لنا بها، ومن الحكمة، عندما نبني الدولة، ألا نتعلق بأي إله سوى إلهنا القومي. بل إننا نستطيع أن نقول إن سلطة هذه الآلة المستقرة في باطن الأرض، تمتد في الشئون الدينية حتى تهدي البشر جميعًا.[٦]

– حسن ما قلت، وعلى هذا النحو ينبغي أن نسير.

الفضائل الأربع في الدولة

والآن، تستطيع يا ابن أرستون أن تقول إن الدولة قد تأسَّست، ولم يبقَ أمامنا إلا أن نهتدي إلى موضوع بحثنا، فلتأتِ إذن بكل ما تستطيع الإتيان به من المشاعل، ولتدع لمعاونتك أخاك بوليمارخوس والباقين، ولنبحث معًا فيمَ تكون العدالة وفيمَ يكون الظلم، وفي أي شيء يختلفان، وأيهما يجلب السعادة لمن يملكه، سواء أكانت الآلهة والناس ترى أنه يملكه أم لم تكن ترى ذلك.

---

[٥] ثعبان أسطوري كلما قُطع له رأس ظهر غيره محله.

[٦] تُعبر الجملة الأخيرة عن الاعتقاد الذي كان سائدًا بأن أبولو إله يحكم البشر جميعًا، لا اليونانيين فحسب، وبأن «دلف» محراب للعالم كله.

فقال جلوكون: هذا هراء؛ لأنك أخذت على عاتقك أن تتولى هذا البحث وحدك، وأعلنت أنك تعد نفسك آثمًا لو لم تتجه إلى نصرة العدل بكل طاقتك وجميع قواك.

– إنك على حق فيما تذكرني به، وعليَّ أن أفعل ما تقول به، ولكن من واجبكم جميعًا أن تعاونوني.

– حسن، سنعاونك.

– هذه إذن هي الطريقة التي أرجو أن نهتدي بها إلى ما نسعى إليه أن دولتنا لو أُحسن بناؤها لكانت تامة الكمال.

– هذا ضروري.

– فمن الواضح إذن أنها حكيمة، شجاعة، عادلة.

– هذا واضح.

(٤٢٨) – فإذا ما وجدنا فيها بعضًا من هذه الفضائل، فستكون الباقية هي التي لم نكتشفها بعد.

– هذا طبيعي.

– فلنفرض أننا كنا بصدد أربعة أشياء تتمثل في مكان واحد، وكنا نبحث عن واحد منها فحسب، فإذا ما اهتدينا إليه، فسنكتفي بذلك، أما إذا كان الثلاثة الآخرون لدينا من قبل، لكان في ذلك ما يكفي لمعرفة الشيء المطلوب؛ إذ إن من الواضح أنه هو المتبقي بعد ما وجدناه.

– بالضبط.

– ألا ينبغي أن نسلك هذا الطريق ذاته في البحث عن هذه الفضائل الأربعة؟

– تمامًا.

– حسن، إن أول فضيلة تخطر بالذهن هي الحكمة، وإني لأرى فيها شيئًا غريبًا حقًّا.

– وما هو؟

– إن الدولة التي وصفناها تبدو لي حكيمة بحق؛ إذ إنها حكيمة في نصائحها، أليس كذلك؟

– بلى.

– على أن الحكمة في النصائح ذاتها علم ولا شك، ما دام العلم لا الجهل هو الذي يلهم النصح السديد.

– هذا واضح.

– غير أن في الدولة معارف كثيرة من أنواع متعددة.

– بلا شك.

– فهناك مثلًا معرفة النجارة، فهل تجعل الدولة حكيمة سديدة؟

– كلا، ليست هي المقصودة مطلقًا، فإن العارف بها لن يقال عنه إلا أنه نجار بارع.

– وهناك أيضًا صناعة الأثاث؛ وهي بدورها ليست تلك التي تجعل الدولة حكيمة إذا أجادتها.

– كلا بالطبع.

– وليس المقصود منها كذلك المعرفة المتعلقة بصناعات البرونز وما شابهها.

– كلا، إنها ليست واحدة من هذه المعارف.

– ولا تلك التي تختص بزرع المحاصيل؛ إذ إن الدولة لا تكتسب منها إلا الاشتهار بجودة الزراعة.

– يبدو لي ذلك.

– ولكن، ألا توجد في الدولة التي شيدناها معرفة يختص بها جماعة من المواطنين، لا تتعلق بموضوع معين، وإنما بالدولة ذاتها عامة، تنتظم على خير وجه ممكن شئونها الداخلية وعَلاقاتها ببقية الدول؟

– لا بدَّ أن هناك معرفة من هذا النوع.

– فما هي، وفيمن تتوافر؟

– إنها المعرفة المتعلقة برعاية الدولة وحراستها، وهي تتمثل لدى الحكام الذين أسميناهم منذ برهة حراسًا بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة.

– وما هي الصفة التي تكتسبها الدولة من هذه المعرفة؟

– إنها السداد في النصح، والحكمة الحقة.

– وهلا تظن أن الحدادين سيكونون في دولتنا أكبر عددًا من الحراس الحقيقيين؟

– سيكون فيها كثير من الحدادين ولا شك.

– وإذا قارنت هؤلاء الحراس بغيرهم من الطوائف التي تستمد اسمها من حرفة معينة، ألن تجدهم أقل الجميع عددًا؟

– أقل بكثير.

– وعلى ذلك، فالدولة التي تبني وَفقًا لمبادئ طبيعية، إنما تدين بكل ما لديها من (٤٢٩) حكمة إلى أقل الفئات عددًا فيها، وإلى أصغر هيئاتها حجمًا، وإلى المعرفة التي

تتصف بها هذه الفئة، وليس من أحد يحظى بنصيب من هذا العلم الذي يستحق وحده اسم الحكمة سوى هذه الفئة التي هي بطبيعتها أصغر الفئات.

– هذا عين الصواب.

– وإذن فها نحن أولاء قد وصفنا إحدى الفضائل التي اهتدينا إليها في الدولة، وحددنا طبيعتها وعرفنا أين تستقر.

– هذا وصف يحق لنا أن نرضى عنه.

– أما عن الشجاعة، فليس من الصعب في اعتقادي أن نحدد طبيعتها كما هي في ذاتها، وأن نعين الجزء الذي تنتمي إليه في الدولة، والذي تستمد منه الدولة صفة الشجاعة.

– كيف؟

– أتظن أن المرء حين يصف دولة بالجبن أو الشجاعة، يضع نصب عينيه شيئًا غير تلك الفئة التي تقاتل وتحارب في الدولة؟

– كلا، إن المرء لا يفكر عندئذٍ إلا في هذه الفئة.

– أما كون بقية المواطنين جبناء أو شجعان، فهذا أمر لا يؤثر في اتصاف الدولة بهذه الصفة أو تلك.

– كلا في الحقيقة.

– فالشجاعة إذن صفة أخرى تدين بها الدولة إلى فئة منها. ومعنى اتصاف هذه الفئة بالشجاعة، هو أن لديها دائمًا القدرة على معرفة الأمور التي ينبغي أن يخشى منها حقًّا، وهي قدرة غرسها فيها المشرع بالتربية، أليس هذا ما تسميه بالشجاعة؟

– أظن أنني لم أدرك ما ترمي إليه حق الإدراك، فهلا أعدته على مسامعي؟

– إنني أقول إن الشجاعة تعني المحافظة على شيء ما.

– على أي شيء؟

– على تلك المعرفة التي يبثها فينا التعليم المشروع، بشأن الأمور التي ينبغي أن تخشى عاقبتها، وبشأن طبيعتها. وما أقصده هو أن الشجاعة تحافظ على هذه المعرفة دائمًا، ولا تتخلى عنها أبدًا، سواء في أوقات العسر واليسر، وأوقات الرغبة والرهبة. فإن شئت فسأضرب لرأيي هذا مثلًا.

– أرجو أن تفعل ذلك.

– إنك لتعلم أن الصباغين، حين يريدون أن يصبغوا الصوف بلون قرمزي، يختارون من بين الألوان لونًا واحدًا، هو الأبيض، فيعدون صوفهم الأبيض بعناية فائقة، بحيث

يغدو قابلًا لاكتساب كل جمال اللون القرمزي. وعندئذٍ فقط يبدءون في صبغه، فتكون الصبغة عندئذٍ ثابتة لا تزول؛ إذ لا يزيل لونها غسيل بالماء وحده، ولا بالماء والصابون. أما لو اختاروا صوفًا من ألوان أخرى، أو صوفًا أبيض غير مجهز بنفس الطريقة، فأنت تعلم ما يحدث له.

– أجل، إني لأعلم أن لونه يفسد، ويصبح منظره في النهاية داعيًا إلى الرثاء.

(٤٣٠) – حسن، إن هذا يوضح النتيجة التي كنا نبذل كل جهدنا للوصول إليها، عند اختيارنا للمحاربين وتربيتنا لهم بالموسيقى ورياضة البدن. فكل ما كنا نرمي إليه من هذا هو أن تصطبغ أذهانهم بصبغة ثابتة مستمدة من النظم الموضوعة لهم، ليكون لهم بفضل طبيعتهم الخيرة، وبفضل التربية التي تلقوها، رأي لا يُمحى ولا يزول، عن الأمور التي يخشى عاقبتها وعن غيرها، وحتى تقاوم هذه الصبغة فعل ذلك الصابون القوي الذي يزيل الألوان، أعني اللذة والألم والخوف والهوى، التي هي في هذا الباب أقوى أثرًا من أي نطرون أو غسيل. فتلك القدرة على الاحتفاظ بالرأي الصحيح المشروع، بشأن ما ينبغي أن تخشى عاقبته، وما ينبغي ألا نخشى منه شيئًا، هي التي أسميها بالشجاعة. هذا رأيي، إلا إذا كان لديك اعتراض على ما أقول.

– ليس لدي أي اعتراض، بل إني لأعتقد أنه إن كان رأينا في هذه الأمور مماثلًا لرأي الحيوان، والعبد، أي إذا كان صحيحًا، دون أن يكون ثمرة للتعليم، فلن نحكم عليه بأنه متفق مع نظمنا، وإنما نطلق عليه اسمًا غير الشجاعة.

– هذا صحيح كل الصحة.

فقال: فأنا أسلم إذن بتعريفك للشجاعة.

– فلتسلم أيضًا بأنها فضيلة للمواطن العادي، وعندئذٍ لن تكون مخطئًا. وعلى أية حال، فسنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر في وقت آخر إن شئت. أما الآن، فإن بحثنا ينصب على العدالة، لا الشجاعة. وحسبنا في رأيي ما قلناه عن الشجاعة.

– هذا صحيح.

– والآن ما زالت أمامنا فضيلتان نبحثهما في الدولة: الاعتدال، ثم موضوع بحثنا؛ وهو العدالة.

– أجل.

– فهل توجد وسيلة للوصول إلى العدالة دون أن نشغل أنفسنا بالبحث عن الاعتدال؟

– لست أدري. على أنني لا أرى أن تشغلنا العدالة الآن عن البحث في الاعتدال، فإن شئت أن ترضيني، فلنتكلم عن هذا قبل تلك.

– إنني لأود ذلك بلا شك، وأكون مخطئًا إن أغفلته.

– فلنختبره إذن.

– هذا ما سأفعله. إن أول ما يبدو عليه الاعتدال هو أنه انسجام واتفاق بين الفضائل السابقة.

– كيف ذلك؟

– ذلك بأن الاعتدال هو نوع من النظام والتحكُّم في اللذات والانفعالات، كما يقول التعبير الشائع «سيطرة المرء على نفسه»، وغيره من التعبيرات التي تسير في هذا الاتجاه نفسه. أتوافقني على هذا الرأي؟

– أوافقك كل الموافقة.

– ولكن، ألا ترى معي أن التعبير «سيطرة المرء على نفسه» غريب إلى حد بعيد؟ ذلك لأن الشخص المسيطر على نفسه هو في نفس الوقت خاضع لنفسه، (٤٣١) والخاضع لنفسه هو في الوقت نفسه مسيطر عليها، ما دامت تلك التسمية تطلق دوامًا على نفس الشخص.

– بلا شك.

– ولكن يخيل إليَّ أن هذا التعبير يعني أن للنفس الإنسانية جزأين، أحدهما أفضل من الآخر. فإذا ما أخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة، كان هذا هو ما نطلق عليه اسم «سيطرة المرء على ذاته». وهنا يكون المعنى مدحًا. أما إذا حدث — نتيجة لتعليم فاسد أو اختلاط سيئ يجعل الجزء الأفضل أضعف من الآخر — أن قهرت قوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل، فعندئذٍ يقال عن مثل هذا الشخص إنه عبد ذاته، وأنه لا يعرف الاعتدال. وهنا يكون المعنى قدحًا وذمًّا.

– هذا التفسير صحيح في رأيي.

– والآن، فإذا وجهت نظرك إلى دولتنا الجديدة فسترى فيها إحدى الحالتين السابقتين متحققة، وستعترف بأنها تستحق اسم المسيطرة على ذاتها، ما دام الاعتدال والسيطرة على الذات يوجدان حيث يسيطر الجزء الأفضل على الجزء الأخس.

– إن ما تقوله ينطبق فعلًا على دولتنا.

– وليس معنى ذلك أننا لا نجد فيها عديدًا من الانفعالات واللذات والآلام المختلفة، وخاصة لدى الأطفال والنساء[٧] والخدم، وكثير من الأحرار الذين هم من نوع أحط.

[٧] يلاحظ اختلاف رأي أفلاطون عن المرأة في هذا الموضع، الذي يتحدَّث فيه من وجهة النظر اليونانية الشائعة في عصره، عنه عندما تحدَّث فيما بعد عن مساواة المرأة بالرجل في أهم وظائف الدولة.

– هذا صحيح.

– أما الرغبات البسيطة المعتدلة، التي تتأثر بالحكمة وتسترشد بالعقل وبالرأي السديد، فلا تتمثل إلا في قلة من الناس، هم أولئك الذين جمعوا بين جمال الطبع وجمال التربية والتطبُّع.

– هذا صحيح.

– ألست تجد كل هذا في دولتنا؟ ألا ترى أن انفعالات الكثرة الشريرة تسيطر عليها مشاعر القلة الفاضلة وعقلها؟

– هذا ما أراه.

– فإن كان ثمة دولة يقال عنها إنها تتحكَّم في لذاتها وعواطفها وفي ذاتها، فتلك هي دولتنا.

– يقينًا.

– ألا يجب أن يقال بعد هذا كله إنها معتدلة؟

– هذا واجب.

– فإذا كان ثمة دولة يتفق فيها الحاكمون والمحكومون على من يجب أن يتولى الأمر، فتلك هي دولتنا. أليس هذا رأيك؟

– بلى، إنه رأيي بالضبط.

– ففي أي الطائفتين من المواطنين إذن يكون الاعتدال رأيك، إن كان الوفاق سائدًا بينهما على هذا النحو: في الحاكمين أم المحكومين؟

– في الطائفتين معًا ولا شك.

– ألم تلاحظ الآن أن حدسنا كان صائبًا حين شبهنا الاعتدال منذ برهة بنوع من الانسجام؟

– ولمَ؟

– ذلك لأن الأمر في الاعتدال يختلف عنه في الشجاعة والحكمة. ففي (٤٣٢) الأخيرتين كان يكفي أن توجد الصفتان في جزء من الدولة؛ لكي تتصف الدولة كلها بالحكمة أو الشجاعة. أما الاعتدال فيمتد إلى المدينة بأسرها، ويبعث الانسجام التام بين المواطنين جميعًا، الرفيعين منهم والوضيعين والأوساط، سواء من حيث القوة البدنية والعدد والثروة وأية صفة أخرى. وهكذا فإن لنا كل الحق في أن نقول إن الاعتدال، سواء في الدولة وفي الفرد، إنما يكون في ذلك الانسجام والوفاق الطبيعي بين الأدنى والأعلى، حول مسألة اختيار مَنْ يجب أن يحكم منهما.

– إني معك تمامًا في هذا الرأي.

– حسن، فها هي ذي صفات ثلاث رأيناها في الدولة، فما هي الأخيرة التي تكتمل بها فضيلة الدولة؟ من الواضح أنها العدالة.

– هذا واضح.

– فعلينا الآن يا جلوكون، ونحن نسعى إلى صيد جديد، أن نحسن محاصرة الغابة، ونتنبه لئلا تفر منها العدالة، أو تختفي عن أنظارنا؛ إذ من الواضح أنها تتمثل في شيء معين من المدينة. فلتدقق النظر، ولتحاول إدراكها؛ فربما أمكنك تبينها من قبلي، وإيضاحها لي.

فهتف: ليتني كنت أستطيع! إن كل ما يمكنني عمله هو أن أتبعك، وأرى ما ستشير عليَّ به.

– إذن، فادعُ الله معي، واتبعني.

– هذا ما سأفعله، على أن تكون أنت دليلي.

فاستطردت قائلًا: يقينًا، فإن الطريق وعر غير مطروق، مظلم يصعب سلوكه، ومع ذلك، فلا بد لنا من السَّير فيه.

– هذا ضروري.

وفجأة هتفت، بعد أن أطلت التأمل: مرحى يا جلوكون! يبدو لي أننا قد اهتدينا إلى الأثر الذي سنقتفيه في هذه الأرض المجهولة، وأن العدالة لن تفلت من أيدينا.

– يا له من نبأ طيب!

– لكم كنا من قبل غافلين!

– ولِمَ؟

– ذلك لأنها كانت أمامنا منذ وقت بعيد، يا صديقي العزيز، وكانت تقف تحت أقدامنا، ولكننا لم نرها. إن حالنا ليدعو إلى السخرية حقًّا، وكأننا شخص يبحث طويلًا عن شيء يمسك به في يده. فبدلًا من أن ننظر إليها، توجهنا بأنظارنا إلى الآفاق البعيدة، فلا غرو إذن أنها أفلتت من أيدينا.

– ماذا تعني؟

– أقول إننا كنا ندرك العدالة منذ وقت طويل دون أن ندرك أننا إنما نتكلم عنها، ولكن بمعنًى معين.

– تلك حقًّا مقدمة يشق طولها على مَن نفِد صبره لسماعك.

– حسن، فلترَ إن كنت على حق. إننا حين كنا نضع أسس دولتنا، قد أكدنا واجبًا (٤٣٣) عامًّا. وهذا الواجب، أو شكل معين من أشكاله هو، إن لم أكن مخطئًا، العدالة بعينها. فنحن قد قررنا وأكدنا مرارًا أن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها.

– لقد قلنا بالفعل.

– وقلنا إن من العدل أن ينصرف المرء إلى شئونه، دون أن يتدخل في شئون غيره، وهو أمر يقول به كثير من الناس، وقد قلنا به نحن أنفسنا.

– أجل، لقد قلنا ذلك حقًّا.

– فذلك إذن يا صديقي، أعني انصراف كلٍّ إلى ما يعنيه، هو ما قد يؤدي بنا إلى العدالة، إذا أديناه على النحو المنشود. أتعلم الآن علامَ بنيت رأيي هذا؟

– كلا، فلتنبئني أنت.

– أعتقد أن الصفة التي تتيح لهذه الفضائل الثلاث التي عرضنا لها، أي الاعتدال والشجاعة والحكمة، أن تحتل مكانها في الدولة، وتضمن استمرارها ما دامت قائمة، لا بدَّ أن تكون هي الصفة الباقية ونحن قد ذكرنا أن الفضيلة المتبقية، بعد اهتدائنا إلى الثلاث الأخريات، هي العدالة.

– أجل، لا بدَّ أن تكون كذلك.

– ولكن، إن كان علينا أن نقرر أي هذه الفضائل تسهم بأكبر نصيب في كمال المدينة إن تمثلت فيها، لكان من الصعب أن نحدد إن كانت تلك هي فضيلة اتفاق رأي الحاكمين والمحكومين، أو تمسك الجنود بالرأي الصحيح عما ينبغي أن يكون موضوعًا للخوف وما ينبغي ألا يكون موضوعًا له، أو فضيلة الفطنة واليقظة لدى الحكام، أو أن أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلًّا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله، دون أن يتدخل في عمل غيره.

– يقينًا إن تحديد ذلك أمر شاق.

– وإذن في إمكاننا على الأقل أن نقول إن القدرة على أداء المهمة التي يفرضها المجتمع على كل فرد تقف في إسهامها في كمال المدينة على قدم المساواة مع الحكمة والاعتدال والشجاعة.

– بالتأكيد.

– أولًا أن تعترف إذن بأن تلك القوة التي تتبارى مع الباقين في إضفاء الكمال على الدولة هي العدالة؟

– إنني لأقر ذلك بلا تردد.

– فلتختبر تلك المسألة من وجهة نظر أخرى، لنرَ إن كنت ستظل متمسكًا بهذا الرأي، أليس من مهمة الحكام في المدينة إصدار الحكم في القضايا.

– بلا شك.

– وما هو المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به في أحكامهم على الدوام؟ أليس هو المبدأ القائل بأن أحدًا لا ينبغي أن يعتدي على ما يمتلكه الغير أو يحرم ما يمتلكه هو؟

– لن يكون لهم من هدف سوى هذا.

– لأن هذا عدل؟

– أجل.

– فهذا إذن سبب آخر يقنعنا بأن العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلًا إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به.

(٤٣٤) – تمامًا.

– ولكن ألا توافقني على أنه ليس من الخطر الوبيل على الدولة أن يتبادل النجار والحذَّاء حرفتيهما، أو أن يتبادلا أدواتهما وأجورهما، أو أن يصر شخص واحد على القيام بالحرفتين معًا، فيتبادل الناس على هذا النحو كل الحرف؟

– لا أرى في ذلك خطرًا كبيرًا.

– ولكني أعتقد أن الصانع، أو أي شخص آخر ممن أهلته الطبيعة لحياة الصناعة، إذا خضع لإغراء المال أو الأعوان أو القوة أو أي نفع آخر، فقرر أن ينضم إلى صفوف المحاربين، أو أن المحارب لو قرر أن ينضم إلى صفوف الهيئة المفكرة التي ترعى شئون الدولة، على الرغم من عجزه عن ذلك، وإذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم، أو إذا ما أخذ شخص واحد على عاتقه أن يتولى هذه المهام كلها معًا، فأظن أنك تتفق معي على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة.

– يقينًا.

– وعلى ذلك، فالتعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب، بحيث إن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة.

– بالتأكيد.

– ولكن ألا تسمي أكبر الجرائم التي ترتكب في حق الدولة ظلمًا؟

– لن نجد لها اسمًا آخر.

– فهذا إذن هو الظلم، أما إذا اقتصرت كل من الطوائف الثلاث:

الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة، فهذا عكس كل ما قلناه الآن، أي هو العدل، وهو ما يجعل الدولة عادلة.

الأجزاء الثلاثة للنفس

إن من واجبنا على أية حال، ألا نقطع في هذا الأمر برأي نهائي في هذه المرحلة، والواجب أن ننتقل بهذه الفضيلة إلى الفرد، فإذا ثبت لنا أنها هي قوام العدالة فيه بدوره، كان لزامًا علينا أن نعترف بأنها بالفعل كذلك، واستحال توجيه أي اعتراض على هذا الرأي، أما إذا لم يثبت لنا ذلك لكان علينا أن نوجه بحثنا إلى وجهة أخرى، فلنختم الآن البحث الذي كان نقطة بدايتنا فيه أن الفكرة القائلة إن من الأسهل الوصول إلى فهم لماهية العدالة في الفرد إذا بحثناها في البداية على نطاق أوسع، هذا النطاق الأوسع هو الذي نظرنا إليه على أنه الدولة، وعلى هذا الأساس أقمنا دولة تبلغ أقصى درجات الكمال، واثقين من الاهتداء إلى العدالة في الدولة الكاملة، فلنطبق ما كشفناه فيها على الفرد، فإن تطابقت النتائج، كنا سائرين في الطريق الصحيح أما إذا (٤٣٥) كانت العدالة في الفرد مختلفة، فعلينا أن نعود إلى الدولة لنختبر نتائجها فيها، ولعلنا إذا ما واجهنا الفرد بالدولة على هذا النحو، واختبرنا الواحد منهما بالآخر، فقد تنبثق عنهما العدالة، كما تتولد النار بقدح حجرين، وبذلك يؤكد نورها الفكرة الموجودة في أذهاننا أقوى تأكيد.

– هذا هو المنهج السليم الذي لا نستطيع أن نتبع غيره.

– والآن، فإذا أطلقنا اسمًا واحدًا على شيئين أحدهما أكبر من الآخر، فهل يكون اختلافهما يرجع إلى ما يطلق عليهما بفضله اسم واحد، أم يكونان بفضله متماثلين؟

– بل ما يكونان بفضله متماثلين.

– وإذن فالإنسان العادل لا يختلف عن الدولة العادلة في كل ما يتعلق بصفة العدالة، وإنما يشبهها في ذلك.

– أجل، إنه يشبهها.

– على أننا قد رأينا أن العدالة تتحقق في الدولة إذا ما قامت كل طبقة من الطبقات التي تكونها بما يتعين عليها أداؤه، ورأينا من جهة أخرى أن الدولة تكون عاقلة، شجاعة، حكيمة، بفضل ميول وصفات معينة تتوافر في تلك الطبقات ذاتها.

– هذا صحيح.

– فإذا ما اهتدينا، يا صديقي، إلى نفس هذه الصفات في الفرد، فسيكون حكمنا هو أنه يستحق نفس الأسماء التي أطلقناها على الدولة؛ لأن لديه نفس الميول.

– هذا ضروري.

– وإذن فها نحن أولاء قد عدنا إلى المسألة البسيطة، ألا وهي أن نعرف إن كان للنفس تلك الصفات الثلاث أم لا.

– أهذه مسألة بسيطة؟ إنها لا تبدو لي بسيطة على الإطلاق! وأعتقد يا سقراط أن المثل السائر كان على حق حين قال إن الأشياء القيمة صعبة المنال دائمًا.

– لا شك في ذلك، وإني لأود أن أصارحك برأيي، وهو أنني أخشى أن نتمكَّن من الوصول إلى الحقيقة القاطعة في هذه المسألة باتباع ذلك المنهج الذي نتبعه الآن في مناقشتنا. فالطريق الذي يؤدي بنا إلى هذا الهدف أطول وأعقد من ذلك. ومع ذلك، فربما أمكننا الاهتداء إلى جواب يقف على نفس المستوى الذي بلغناه حتى الآن في أبحاثنا.

– ألا يكفي ذلك؟ إنني شخصيًّا مكتفٍ بذلك الآن.

– فلا تخشَ شيئًا إذن، وامضِ في بحثك.

– ينبغي علينا أن نسلم بأن نفس العناصر والصفات التي تظهر في الدولة، تتمثل في كل فرد منها أيضًا؛ ذلك لأن الدولة لا تستمد هذه الصفات إلا منا، ومن (٤٣٦) المحال أن يتخيل المرء أن صفة الاندفاع التي نلمسها في الدول المشهورة بالعنف، كدولة التراقيين والأسكوذيين، وشعوب الشمال عامة، أو صفة الميل إلى العلم، التي نلمسها في بلدنا هذا، أو حب المال، الذي يمكننا أن نعده الصفة الأولى للفينيقيين وسكان مصر؛ أقول: إن من المحال أن يتخيل المرء أن هذه الصفات لم تنتقل إلى الدولة من أفرادها.

– يقينًا.

– هذه نتيجة ضرورية لا يصعب كشفها.

– كلا بالتأكيد.

– وإنما الصعوبة في أن نبحث إن كان المبدأ الذي يتحكم في هذه الأنواع الثلاثة من التجارب واحدًا، أم أن هناك مبادئ ثلاثة يؤدي كل منها وظيفته الخاصة؟ فهل نحن نكتسب المعرفة بمبدأ معين، ونغضب بمبدأ آخر، ونبحث عن لذة الطعام والجنس وما يماثلهما من المتع عن طريق مبدأ ثالث، أم أن النفس كلها تمارس عملها في كل عمل تؤديه؟ إنه لمن الصعب أن نقدم إجابة مرضية عن هذا السؤال.

– ذلك رأيي أيضًا.

– فلنحاول أن نبحث بهذه الطريقة فيما إذا كانت هذه المبادئ كلها ترجع إلى مبدأ واحد، أم أنها متباينة.

– أية طريقة تعني؟

– من الجلي أن الشيء نفسه لا يمكن أن يفعل وينفعل في جزء واحد منه بطريقتين متضادتين في آنٍ واحد، وبالنسبة إلى موضوع واحد وهكذا فإننا إذا اهتدينا إلى أفعال أو انفعالات متعارضة بين المبادئ التي نتحدث عنها، فسنعلم أن ذلك راجع إلى أن هذه المبادئ كثيرة، وليست مبدأ واحدًا.

– هذا صحيح.

– فلتفكر إذن فيما سأقوله لك.

– تكلَّم.

– أمن الممكن أن يكون الشيء ساكنًا ومتحركًا في نفس الوقت وفي نفس الجزء منه؟

– كلا بالتأكيد.

– فلنعبر عن هذا المبدأ على نحوٍ أدق، حتى لا يكون هناك مجال للاختلاف في المستقبل. فإذا قال لنا امرؤ إن الشخص الذي يقف ساكنًا ويحرك ذراعيه ورأسه هو شخص متحرك وساكن في نفس الآن، فأظن أننا سندرك خطأ هذا التفكير، وسنجيب بأن جزءًا من هذا الشخص ساكن، والجزء الآخر متحرك، أليس كذلك؟

– بلى.

– فإذا ما استمر محدثنا في عناده وقال: إن النحلة الدوارة التي يلعب بها الأطفال هي بأكملها متحركة وساكنة في آنٍ واحد؛ لأن مركزها ثابت، وهي تدور حول نفسها، وأن هذا القول يسري أيضًا على كل شيء يدور حول نفسه ويظل في مكانه؛ عندئذٍ سنرفض هذا القول؛ لأن الأجزاء التي تسكن هذه الأجسام وتتحرك بالنسبة إليها ليست واحدة، بل يجب أن نميز بين محورها ومحيطها. فهي ساكنة بالنسبة إلى المحور الذي لا يميل إلى أي جانب، ولكنها بالنسبة إلى المحيط متحركة دائريًّا. فإذا ما تحرك المحور أثناء دورانها يمينًا أو يسارًا، وأمامًا أو خلفًا، فلن تعود ساكنة في أي جزء منها.

– هذه هي الإجابة الصحيحة.

(٤٣٧) – فمن العبث إذن توجيه الاعتراضات على هذا النحو، فمثل هذا الاعتراض لن يؤدي بنا إلى الحيرة، أو إلى الاعتقاد بأن نفس الشيء يمكنه في الوقت نفسه وفي الجزء نفسه منه، وبالنسبة إلى الموضوع نفسه، أن يفعل أو ينفعل على نحوين متضادين.[٨]

– هذا ما سأقول به، من جانبي على الأقل.

فاستطردت قائلًا: فلنسلم، على أية حال، بصحة هذا المبدأ؛ حتى لا نُضطر إلى المُضيِّ في نقاشنا إلى ما لا نهاية، محاولين تفنيد كل الاعتراضات التي تسعى إلى النيل منه. وحسبنا أن نتفق على أنه لو بدا لنا هذا المبدأ مخطئًا في المستقبل، فستكون كل النتائج التي استخلصناها منه فاسدة.

– أجل، إنها متضادة.

– ألا ينبغي أن ننظر إلى التصديق والتكذيب، والرغبة في الشيء والنفور منه، والجذب والتنافر، على أنها أزواج من الأفعال أو الانفعالات المتضادة، أيًّا كانت هذه الأفعال والانفعالات؟

– أجل، إنها متضادة.

– وماذا تقول عن الجوع والعطش، والإرادة والتمني، والرغبات بوجهٍ عام؟ ألا تنتمي في رأيك إلى الطرف الإيجابي من الأزواج التي تحدثنا عنها؟ فمثلًا، في حالة رغبة المرء في شيء، أليس لك أن تقول إن نفسه تميل إلى ما يرغبه، أو أنها تجذب إليها ما تريد تملكه، أو أنها بقدر ما تريد أن تنال شيئًا، تصدق على رغبتها، وكأنها تجيب بالإيجاب على سؤال باطن يرمي إلى تحقيق مأربها؟

– هذا صحيح.

– أما عدم الرغبة، وعدم التمني، والكراهية، فهي تنتمي إلى الطرف السلبي المضاد، مع الرفض أو النفور؟

– بالتأكيد.

– فإن سلمنا بذلك، فهل نقول عن الرغبات أنها تؤلف فئة خاصة، أبرزها هي ما نسميه بالجوع والعطش؟

– سنعترف بذلك.

– أليست الأولى هي الرغبة في الأكل، والثانية هي الرغبة في الشرب؟

---

[٨] يعد هذا أول تعبير دقيق عن مبدأ التناقض في تاريخ الفلسفة.

– بلى.

– فهل العطش، من حيث هو عطش، هو رغبة في النفس تتجه إلى أي شيء آخر غير الشرب وحده؟ أعني هل هو عطش لمشروب ساخن أو بارد، كثير أو قليل، أي بالاختصار: هل هو عطش إلى أي نوع بعينه، أم أن المرء يرغب في الشراب البارد إذا كان يشعر بالحر بالإضافة إلى عطشه، ويرغب في الشراب الساخن إذا كان يشعر أيضًا بالبرد، ويرغب في كثير من الشراب إذا كان عطشه شديدًا، وفي القليل منه إن كان بسيطًا؟ أما العطش في ذاته، فلا يمكن أن يكون رغبة في شيء سوى موضوعه الطبيعي، أي الشراب في ذاته، مثلما أن الجوع ليس إلا الرغبة في الأكل.

– هذا صحيح؛ فكل رغبة، في ذاتها، لا تسعى إلا إلى موضوعها الطبيعي منظورًا إليه في ذاته. أما الرغبة في شيء محدد فترتبط بأعراض تضاف إليها.

(٤٣٨) – ولكن ينبغي أن نكون هنا على حذر، حتى لا نضطرب أمام الاعتراض القائل إن المرء لا يرغب بطبيعته في الأشياء الطيبة، وأنه إذا كان العطش رغبة، فهو بالتالي رغبة في شيء طيب، سواء أكان موضوعه الشراب أم غيره، وأن الحال كذلك في بقية الرغبات.

– أعترف بأن للاعتراض وجاهته.

– ولكن من المؤكد أن كل الأشياء التي لها بطبيعتها صلة بشيء آخر، يكون أحدها مشروطًا إذا كان الآخر مشروطًا، وإن لم يكن الواحد مشروطًا، كان الآخر غير مشروط.

– لست أفهم ما تعني.

– أعني أن الشيء الأكبر ليس أكبر إلا بالنسبة إلى شيء آخر.

– هذا صحيح.

– أعني شيئًا أصغر منه، أليس كذلك؟

– بلى.

– وأن الشيء الأكبر جدًّا ليس كذلك بالنسبة إلى شيء أصغر جدًّا. أتُسلِّم بهذا؟

– أجل.

– وهل تسلم بأن ما كان أكبر في وقت ما، إنما كان كذلك بالنسبة إلى شيء أصغر منه، وما سيكون أكبر في المستقبل سيكون كذلك بالنسبة إلى شيء أصغر منه؟

– لا شك في هذا.

– وهذا المبدأ نفسه يَصدُق على عَلاقة الأكثر بالأقل، والزوج بالنصف، والأثقل بالأخف، والأسرع بالأبطأ، وما شابهها من الأمور، وكذلك على الحار والبارد، وما يماثلهما.

– هذا صحيح.

– وفيما يتعلق بالعلم، أليس الأمر على هذا النحو ذاته؟ إن الهدف الحقيقي للعلم هو أن يكون للمرء معرفة بما يمكن أن يعرف في ذاته، دون أي قيد أو شرط. أما العلم الخاص المحدد فله موضوع خاص محدد. مثال ذلك: أنه بعد اختراع الناس لعلم بناء المساكن، أصبحت هذه المعرفة مميزة عن غيرها من العلوم، ذلك بإطلاق اسم «العمارة» عليها.

– بلا شك.

– أليس ذلك راجعًا إلى أن لها طابَعًا خاصًّا مختلفًا عن كل الآخرين؟

– بلى.

– وهذا الطابَع الخاص، أليس راجعًا إلى أن لها موضوعًا محددًا؟ وهلا تتميز كل الفروع الأخرى للصناعة والمعرفة على هذا النحو ذاته؟

– هذا صحيح.

– فإذا كنت تفهم ما أقوله الآن، ففي إمكانك أن تدرك معنى ما قلته منذ قليل؛ ذلك لأن الأشياء التي يكون كل منها بطبيعته مرتبطًا بشيء آخر، لا يكون أحدها موصوفًا بصفة معينة إلا إذا كان الآخر موصوفًا بهذه الصفة ذاتها. ولست أرمي من ذلك إلى القول إن لها نفس صفات الأشياء التي ترتبط بها، كالقول مثلًا إن العلم بالأمور التي تفيد الصحة والشر هو ذاته خير أو شر. وكل ما أعنيه هو أنه عندما يكون موضوع علم الطب هو العلم في ذاته، أي عندما يكون له موضوع محدد، هو الصحة والمرض، فإنه يغدو لذلك بدوره علمًا من نوع خاص، ومن هنا فإنا لا نعود نطلق عليه اسم العلم فحسب، وإنما نضيف إلى ذلك موضوعًا خاصًّا، فنسميه علم الطب.

– لقد فهمت الآن، وأعتقد أنك على حق.

(٤٣٩) فلنعد إذن إلى العطش، أليس ضمن الأشياء التي ترتبط بموضوع محدد، ما دام في أساسه عطشًا إلى شيء معين؟

– أجل، إلى الشراب.

– فإن كان المشروب المطلوب من نوع خاص، كان العطش أيضًا من نوع خاص. أما العطش في ذاته فليس عطشًا إلى مشروب كثير أو قليل، حلو أو مر، وليس على وجه العموم عطشًا إلى مشروب محدد، فليس للعطش وحده، وفي ذاته، من موضوع سوى الشراب في ذاته.

– هذا عين الصواب.

– وعلى ذلك، فنفس العطشان لا تهفو، من حيث هو عطشان، إلا إلى الارتواء. فهذا وحده هو ما يهفو إليه، وما يرغبه.

– هذا واضح.

– فإن حدث أن هفت تلك النفس العطشى إلى شيء مخالف، فلا بدَّ أن يكون ذلك راجعًا إلى أن فيها مبدأ آخر غير مبدأ العطش الذي يقودها كالدابة نحو الشراب؛ إذ إنه ليس من الممكن، كما رأينا من قبل، أن يحدث نفس المبدأ عن طريق نفس الجزء منه، وبالنسبة إلى نفس الموضوع، آثارًا متعارضة.

– هذا مستحيل فعلًا.

– وبالمثل، فمن الخطأ أن نقول عن يدي قاذف السهم إنهما تقذف السهم وتجذبه في نفس الآن، فالحقيقة إن إحداهما تجذبه والأخرى تقذفه.

– يقينًا.

– أليس صحيحًا أن بعض العطشى لا يرغبون أحيانًا في الشرب؟

– أجل، كثيرًا ما يحدث ذلك.

– فماذا نقول عن هؤلاء، سوى أن في نفسهم مبدأ يأمرهم بالشرب، وآخر ينهاهم عنه، وأن الآخر يختلف عن الأول وينغلق عليه؟

– هذا ما أعتقده.

– ألا ترى أن المبدأ الذي يقوم بمثل هذه النواهي في النفس إنما يأتي من العقل، بينما الاندفاع والميل ويرجع إلى الانفعالات أو الأمراض؟

– يبدو لي ذلك.

– فلنا الحق إذن في أن نؤكد تميز كل من هذين المبدأين عن الآخر. فأما المبدأ الذي تفكر به النفس، فلنسمه العقل، وأما ذلك الذي تحب به، وتجوع به وتعطش، وتتعرض به لكل الانفعالات. فسنسميه شهوة لا عاقلة، ترتبط باللذة عند إشباع حاجات معينة.

– أجل، من الطبيعي أن نصل إلى هذا الحكم.

– فلنسلم إذن بأن لهذين المبدأين وجودًا في النفس البشرية والآن، فهل ترى في الغضب وفي الجزء الغاضب من نفسنا مبدأ آخر، أم أنك تعتقد أنه يرتبط بأحد المبدأين الآخرين؟

– ربما كان يرتبط بالثاني، أي مبدأ الرغبة.

– أما أنا فأميل إلى تصديق قصة سمعتها ذات يوم، هي أن ليونتيوس Leontios ابن أجلايون Aglaion كان ذات مرة عائدًا من معبد «بيريه» ورأى خارج (٤٤٠) الجدار الشمالي جثثًا ممددة، شعر بالرغبة في إلقاء نظرة عليها، وأحس في الوقت ذاته بالنفور وحاول الابتعاد عنها، فظل لحظات يقاوم نفسه وقد حجب وجهه بيديه، ولكن الرغبة

غلبته أخيرًا، ففتح عينيه الواسعتين وهُرع نحو الموتى هاتفًا: «فلتمتع عينيك أيها التعس بهذا المنظر الرائع!»

– لقد سمعت هذه القصة بدوري.

– إنها لتشهد بأن الغضب قد يكون أحيانًا في صراع مع الرغبة، وأن كليهما يختلف عن الآخر.

– هذا صحيح.

– ألسنا نلاحظ في مناسبات عديدة أن المرء عندما ينقاد لانفعالاته رغمًا عن عقله، يلوم نفسه، ويثور ضد هذا الجزء من نفسه الذي تغلب عليه، وأن الغضب في هذا النوع من الصراع ينحاز إلى جانب العقل؟ ولكني لا أظن أنك لمست في نفسك، أو في الآخرين، حالات ينحاز فيها الغضب إلى جانب الانفعال بعد أن يكون العقل قد قرر أن ذلك خطأ.

– بالتأكيد.

– وكذلك فإن المرء عندما يقتنع بأنه قد أخطأ، فإنه كلما زادت أخلاقه كرمًا، يقل غضبه إذا ألحق به الشخص المظلوم آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى، إذا كان يرى فيها قصاصًا عادلًا، وعندئذٍ لا يثور غضبه عليه كما قلت من قبل.

– هذا حق.

– أما إذا رأى نفسه ضحية ظلم، فإنه يثور غضبًا ويمتلئ انفعالًا، ويناضل من أجل ما يعتقد أنه العدل، ويتحمل بصبر آلام الجوع والبرد وغيرها من ضروب الأذى حتى يكتب له النصر، ولا يكف عن جهوده الباسلة حتى يشعر بالرضا، أو يموت دونها، أو حتى يهدئ عقله من روعه ويدعوه إلى الكف عن ثورته كما يدعو الراعي كلبه إلى الهدوء.

– إن تشبيهك لمطابق تمامًا، خاصة وقد أكدنا أن المحاربين يخضعون مثل كلاب الحراسة للحكام، الذين هم رعاة المدينة.

– إنك تفهم فكرتي فهمًا رائعًا، ولكن تأمل ذلك أيضًا.

– ما هو؟

– لقد اتضح لنا الآن أن الغضب هو عكس ما بدا لنا منذ برهة فقد ذكرنا أنه عندما يمتلك النفس، يتجه إلى نصرة العقل.

– هذا عين الصواب.

– فهل هو متميز عن العقل أيضًا، أم أنه ليس إلا حالة من حالاته، بحيث لا تكون النفس مشتملة على ثلاثة أجزاء، وإنما على جزأين، هما العقل والرغبة، أم (٤٤١) النفس

أيضًا، شأنها شأن الدولة التي تشتمل على طبقات ثلاث، هي الصناع والمحاربون والحكام، تنطوي على مبدأ ثالث هو الغضب، الذي يحارب في سبيل العقل، إن لم تفسده التربية السيئة؟

– لا بدَّ أن يكون الغضب هو ذلك الجزء الثالث.

– أجل، إذا ثبت لنا أن الغضب يتميز عن العقل، مثلما أدركنا تميزه عن الرغبة.

– ولكن هذا أمر لا يصعب إثباته؛ إذ إن اليسير إدراكه حتى في صغار الأطفال؛ فهم منذ ولادتهم يمتلئون غضبًا، بينما يبدو أن العقل لا يتمثل مطلقًا في بعضهم، وأن بوادره لا تظهر لدى الجزء الأكبر منهم إلا فيما بعد.

فهتفت: هذه ملاحظة رائعة حقًّا، وأود أن أضيف أن سلوك الحيوانات يبرر ملاحظتك هذه، كما أن في وسعي أن أستشهد بكلمة لهوميروس ذكرتها من قبل حديثنا هذا: «ولام أوليس قلبه وهو يدق صدره بيديه.»

– ففي هذه العبارة ميز هوميروس بوضوح بين شيئين مختلفين أحدهما يلوم الآخر: هما العقل الذي تدبر فيما هو خير وشر، والغضب الذي لا يعقل.

– هذا حق.

الفضائل في الفرد

ها نحن أولاء قد بلغنا شاطئًا بعد رحلة شاقة. ولكنا قد اتفقنا الآن على أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة، وبنفس العدد.

– هذا صحيح.

– ألا يستتبع ذلك حتمًا أن تكون الدولة والفرد منصفان بالحكمة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد؟

– بلا شك.

– وأنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد، وعلى نحو واحد، وأن الاثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى؟

– هذا ضروري.

– أليس لنا أن نقول كذلك، يا جلوكون، إن الإنسان يكون عادلًا على نفس النحو الذي تكون عليه الدولة عادلة؟

– هذه بدورها نتيجة لا خلاف فيها.

– ولكنا لم ننسَ بعد أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات التي تكونها وظيفتها.

– محال أن نكون قد نسينا هذا.

– وعلى ذلك، فإن الفرد يكون عادلًا، ويؤدي وظيفته الحقة، إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفته.

– أجل، هذا أمر ينبغي تأكيده.

– أليست مهمة العقل هي أن يأمر؛ لأنه حكيم، ولأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسرها، على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه؟

– بلى.

– وأليس الانسجام بين الموسيقى ورياضة البدن، كما قلنا من قبل، هو الذي يبعث التوافق فيهما، وذلك بتعهده للمبدأ العاقل وتغذيته بجميل الآراء (٤٤٢) والمعارف، وبتهدئته للثاني، وبث الرقة والوداعة فيه، عن طريق الانسجام والإيقاع؟

– يقينًا.

– فإذا ما نشأ هذان الجزءان على هذا النحو، وهذبا هذا التهذيب، وعرفا كيف يؤديان واجبهما، أمكنهما أن يتحكما في الرغبة، التي تشغل في نفسنا أكبر مكانة، والتي هي بطبيعتها نهمة لا تشبع ولا ترتوي، فعندئذٍ يتيقظان لحراستها؛ لئلا تزداد الرغبة شدة وقوة إذا ما انغمست فيما يُسمى بملذات البدن، فتأبى عندئذٍ أن تداوم على أداء مهمتها، وتحاول أن تمسك بزمام الحكم والسيطرة، مع أنها أقل من ذلك شأنًا، وتسعى إلى أن تقلب نظام الحياة بأسرها رأسًا على عقب.

– يقينًا.

– أما بالنسبة إلى الأعداء الخارجيين، فإن هذين الجزأين هما الأقدر على رعاية النفس بأسرها، ومعها الجسم، وذلك عن طريق ما يقوم به أحدهما من تفكير وتدبير، وما يقوم به الآخر من نضال يطيع فيه أوامر الجزء المسيطر وينفذ أهدافه بما فيه من شجاعة؟

– هذا صحيح.

– وهكذا فإننا نسمي الفرد شجاعًا بفضل هذا الجزء الغضبي الثاني من طبيعته، وذلك عندما تتمسك القوة الغضبية في الإنسان، برغم ما تشعر به من آلام أو لذات، بالأحكام التي يضعها العقل بشأن ما ينبغي أن تخشاه وما ينبغي ألا تخشاه.

– تمامًا.

– كما أننا نسمي الفرد حكيمًا بفضل هذا الجزء الصغير الذي يحكم فيه، والذي يصدر تلك الأحكام التي تحدثت عنها، والذي يكون لديه، فضلًا على ذلك، العلم بما ينفع كل جزء من الأجزاء الثلاثة، وبما يفيد المجموع الذي يكونونه جميعًا.

– هذا صحيح.

– وهلا يفيد هذه الأجزاء في صداقتها وانسجامها، أن ينعقد اتفاق الجزء الآمر والجزأين المأمورَين على أن تكون القيادة للعقل، وألا يحاول منافسته على السلطة قط؟

– لا شك في أن الانسجام لا يتم إلا على هذا النحو، سواء في الدولة وفي الفرد.

– وأخيرًا، فالفرد يكون عادلًا بفضل مراعاة المبدأ الذي ذكرناه مرارًا.

– بالطبع.

– والآن، فهل يوجد في نظرتنا إلى العدالة أي نوع من الغموض يجعلها تبدو مختلفة عما تبدت لنا عليه في الدولة؟

– لا أظن ذلك.

– إن لدينا طريقة نثبت بها على نحو قاطع، إذا ظل الشك يساورنا، أنها هي ذاتها كما في الدولة، وذلك بإجراء مقارنة بسيطة.

– ما هي؟

– هب أننا أودعنا مبلغًا من المال لدى دولتنا أو أي فرد اكتسب بفضل طبيعته (٤٤٣) وبحكم تربيته نفس تكوينها، فهل يتصور أحد أن شخصًا كهذا يحتمل أن يختلس هذا المبلغ؟

– كلا.

– ألن يكون كذلك عاجزًا عن أن ينهب المعابد، أو أن يسرق أو يخون رفاقه في حياته الخاصة، أو الدولة في الحياة العامة؟

– أجل، إنه لن يستطيع ذلك.

– كما أنه لا يحنث بيمينه قط، ولا يخون عهدًا من عهوده.

– محال أن يفعل ذلك.

– أما ارتكاب الزنا، وعقوق الوالدين، وعصيان الآلهة، فتلك آثام قد يقترفها أي إنسان إلا هو.

– بالتأكيد.

– أليس ذلك راجعًا إلى أن كل جزء فيه يقوم بما يجب عليه القيام به، سواء في ذلك الجزء الآمر والمطيع؟

– هو ذلك، وليس أي سبب آخر.

– فهل أنت مقتنع إذن بأن العدالة هي القوة التي تجعل الناس والدولة على هذا النحو، أم أنك تود أن نواصل بحثنا؟

– كلا بالطبع، إني لا أشك في ذلك الحدس الذي جعلنا نشعر بأن المصادفة السعيدة قد هدتنا إلى صورة للعدالة منذ أن شرعنا في تأسيس دولتنا.

– هذا صحيح.

– لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة، التي أعانتنا على أن نكشف الأصل، هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن وُلد ليكون حذَّاء أن يقتصر على صناعة الأحذية، ولمن وُلد ليكون نجارًا أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات.

– هذا واضح.

– ولكن الواقع أن العدالة، على الرغم من ارتباطها الواضح بهذا المبدأ، لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة، وإنما بأفعاله الباطنة، وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان، فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته، ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة، مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقي، العليا والدنيا والوسطى، وما قد يوجد بينها من أنغام. فبفضل قدرته على الربط بين هذه العناصر في كل متوافق منسجم، بحيث يجعل من كثرتها وحدة — بفضل هذه القدرة وحدها — يستطيع أن يقوم بأي عمل يتولاه، سواء في ذلك جمع المال، أو إشباع حاجاته الجسمية، أو الاشتغال بالسياسة أو بالمعاملات التجارية. ففي هذه الميادين ينظر دائمًا إلى السلوك العادل الشريف على أنه ذلك الذي يسهم في (٤٤٤) تحقيق هذا التوافق في النفس، ويرى الحكمة في العلم الذي يهدينا إلى مثل هذا السلوك، أما السلوك الظالم فهو في نظره ذلك السلوك الذي يقضي على تلك الحالة المنسجمة، وأما الجهل فهو الرأي الذي يؤدي إلى مثل هذا السلوك.

– هذا صحيح كل الصحة يا سقراط.

فاستطردت قائلًا: وعلى ذلك فلا أظن أننا نكون قد جانبنا الصواب إذا أكدنا أننا قد اهتدينا إلى الإنسان العادل، والدولة العادلة، وإلى ماهية العدالة في كل منهما.

– كلا، بالتأكيد.

– فهل نعد ذلك أمرًا مؤكدًا؟
– أجل نستطيع أن نفعل ذلك.
– ليكن الأمر كذلك. والآن، أظن أن من واجبنا الانتقال إلى بحث الظلم.[٩]
– هذا طبيعي.
– أليس الظلم بالضرورة تنافرًا بين هذه الأجزاء الثلاثة، وفوضى وتعديًا من كل واحد على وظائف الآخرين، وثورة من جزء معين على الكل، بحيث يزعم السيطرة على النفس، على الرغم مما تقضي به الطبيعة التي جعلت منه مطيعًا للجزء الآمر بطبيعته؟ أظن أن الفوضى بين الأجزاء هي مبعث الظلم والتهور والجبن والجهل، وبالاختصار، كل الرذائل؟
– الحق أن لهذه كلها أصلًا واحدًا.
– والآن، وقد عرفنا طبيعة الظلم والعدل، ألا تتبدى لنا طبيعة الأفعال العادلة والعدالة، وطبيعة الأفعال الظالمة بوضوح تام؟
– كيف ذلك؟
– ذلك لأن الطبيعتين تشبهان تمامًا الأمور النافعة والأمور الضارة بها، وهما في النفس بمثابة هذه الأشياء في الجسم.
فسأل: كيف؟
– إن الأفعال العادلة تولد العدالة، والظالمة تولد الظلم.
– هذا ضروري.
– والصحة إنما تكون في وضع عناصر الجسم في ترتيب يخضع بعضها للبعض الآخر وَفقًا للطبيعة. أما المرض فيكون في وضعها في ترتيب مخالف لترتيبها الطبيعي.
– هذا صحيح.
– فالفضيلة هي إذن، على ما يتراءى لي، صحة النفس وجمالها وقوتها، أما الرذيلة فهي مرضها وقبحها وضعفها.
– هذا عين الصواب.
– ولكن ألا تسهم الأفعال الجليلة في تكوين الفضيلة، والوضيعة في تكوين الرذيلة؟
– بالتأكيد.

[٩] يعرض أفلاطون لموضوع الظلم بإيجاز في هذا الموضع؛ لأنه سيتوسع فيه فيما بعد (في الكتابين الثامن والتاسع).

(٤٤٥) – فلم يبقَ أمامنا الآن إلا أن نبحث إن كان الأنفع للمرء أن يسلك وفقًا للعدالة، وأن يتصرف بأمانة وعدل، سواء عُرف عنه هذا المسلك أم لم يُعرف، أو أن يقترف الشر ويكون ظالمًا، مع التهرب من العقاب، ومن ضرورة التكفير عما ارتكبه من إثم.

– ولكن، يبدو لي أن من العقيم أن نتوقف الآن لنبحث هذه المشكلة يا سقراط؛ ذلك لأنه إذا كانت الحياة لا تعود محتملة إذا فسد تركيب الجسم، حتى لو أعطي المرء ملذات العالم وكل ما فيه من سلطان وثروة، فكيف تكون محتملة إذا فسدت طبيعة مبدأ الحياة ذاته، حتى لو توافرت للمرء القدرة على فعل كل شيء، فيما عدا ما يخلصه من الرذيلة وما يؤدي به إلى العدالة والفضيلة؟ إن فيما قلناه عن طبيعة العدل والظلم لخير دليل على ما أقول.

– الحق أنه من العقيم أن نفعل ذلك، ومع ذلك فما دمنا قد بلغنا المرحلة التي نرى فيها بكل وضوح أن ما نقوله هو الحقيقة، فليس لنا أن نوهن عزيمتنا في النهاية.

– كلا، بحق زوس، هذا ما يجب ألا نفعله قط.

فاستطردت قائلًا: والآن فتقترب مني لتستمع إلى رأيي في عدد أنواع الرذيلة، أو على الأقل ما تجدر ملاحظته من أنواعها.

– إنني منتبه إليك، وما عليك إلا أن تتكلم.

– حسن، إنني لا أرى، من وجهة النظر الرفيعة التي بلغناها في حديثنا، سوى شكل واحد للفضيلة، أما الرذيلة فأرى لها أشكالًا متعددة.

فسأل: ماذا تعني؟

– أعني أنه يوجد من أنواع النفوس بقدر ما يوجد من أنواع متميزة من الحكومات.

– فكم هي هذه الأنواع؟

– إن للحكومات أنواعًا خمسة، وللنفوس بدورها أنواعًا خمسة.

– سمِّها إذن.

– إن نوع الحكومة الذي تتبعناه إلى الآن هو أحد هذه الأنواع، وإن يكن في وسعنا أن نطلق عليه اسمين؛ فإذا سيطر أحد الحاكمين على الباقين، كان ذلك النوع حكومة ملكية، وإذا تقاسم السلطة عدة أشخاص، كان أرستقراطية.

– هذا صحيح.

– فهذان إذن ليسا إلا نوعًا واحدًا؛ إذ إن وجود عدة رؤساء أو وجود رئيس واحد لا يغير من قوانين الدولة الأساسية شيئًا، وذلك إذا كان هؤلاء القادة قد تلقَّوا التربية والتهذيب اللذين عرضا لهما.

– حقًّا، إنه لا يغير شيئًا.

الكتاب الخامس

– ذلك إذن هو نوع الدولة والحكومة التي أراها خيرة قويمة، والفرد المناظر لها. (٤٤٩) وبالقياس إلى هذا النوع، تكون الأنماط الأخرى لتكوين الدولة، أو لطبيعة الفرد، أنماطًا ناقصة. ولهذه الدول الفاسدة أنواع أربعة.

– ما هي؟

مركز المرأة

وكنت عندئذٍ بسبيل وصف هذه الأنواع بالترتيب الذي تراءى لي أنها تتسلسل فيه، عندما تقدم بوليمارخوس، الذي كان يجلس بعيدًا عن أديمانتوس، ومد يده، وأمسك بأعلى معطفه من ناحية الكتف، وجذبه إليه، ثم مال إلى الأمام وانحنى إلى جانبه، وأسرَّ إليه بكلمات لم أسمع منها إلا هذه: «أنتركه يستمر وحده، أم ماذا نفعل؟» فقال أديمانتوس بصوتٍ عالٍ: «ليس لنا أن نتركه يفعل ذلك قط.»

فسألت: مَن هذا الذي تودون أن تتركوه؟

فأجاب: أنت.

فسألت: أنا؟ ولمَ؟

فقال: يبدو لنا أنك تمضي كما تهوى، وأنك تُخفي عنا جزءًا عظيم الأهمية من الموضوع؛ وذلك لأنك لا تملك له تفسيرًا. فقد قلت: إن الجميع يعلمون أن كل شيء مشاع بين الأصدقاء، فيما يتعلق بالنساء والأطفال، وظننت أنك أفلتَّ منا بهذه الملاحظة العابرة.[١]

---

[١] في الكتاب الرابع، (٤٣٣).

فأجبت: ألا ترى هذا صحيحًا يا أديمانتوس؟

فقال: بلى، ولكن كلمة «صحيح» في هذه الحالة. كما في الحالات الأخرى، تحتاج إلى تفسير، حتى نرى على أي نحو يكون هذا الشيوع؛ إذ إن له أنواعًا متعددة فلا تنسَ إذن أن تذكر لنا ذلك النوع الذي تقصده. لقد انتظرنا دهرًا، آملين أن تتحدث أخيرًا عن رأيك في الأحوال التي يتم فيها إنجاب الأطفال وتربيتهم بعد ولادتهم، وكل ما يتعلق بشيوع النساء والأطفال كما اقترحته؛ إذ إننا نعتقد أن للطريقة التي يطبق بها هذا المبدأ أهمية عظمى، (٤٥٠) وخاصة بالنسبة إلى المجتمع. أما الآن، وقد انتقلت إلى نوع آخر من الحكومة دون أن توضح هذه المسائل توضيحًا كافيًا، فقد قررنا، كما سمعت، ألا نتركك تمضي أبعد من ذلك، إلا بعد أن تشرح لنا كل هذه المسائل، كما فعلت في الأخريات.

فقال جلوكون: إنني أيضًا أضم صوتي إلى أصواتكم.

وهتف ثراسيماخوس: لا يكون لديك أي شك، فهذا قرار بإجماع الآراء.

فقلت: إنكم لا تدرون ما تفعلون بمهاجمتكم لي على هذا النحو؛ فها أنتم أولاء تثيرون من جديد مشكلة هائلة في اللحظة نفسها التي بدأت فيها أهيئ نفسي على انتهائي من بحث تركيب هذه الدولة، وكنت سعيدًا حين تركتم هذه الملاحظة العابرة تمر في سلام، وتتبعتم ما قلته لكم حينئذٍ. أما الآن وقد أحييتم هذه المسألة من جديد، فلا أظنكم تعلمون ما ستثيرونه من جدل. أما أنا، فقد تنبأت بذلك من قبل، وتركت هذا الموضوع جانبًا، خشية أن يؤديَ بنا إلى كثير من الصدام.

فقال ثراسيماخوس: عجبًا أتظننا قد أتينا هنا لنتسلى، أم لنسمع جدلًا ونقاشًا؟

فقلت: لقد جئنا لنتناقش دون شك، ولكن ليس إلى ما لا نهاية.

فقال جلوكون: لن يستكثر أي شخص عاقل عمره بأسره على مثل هذه المناقشات. ولكن لا تلقِ بالًا إلينا، وأجب عن أسئلتنا دون تردد، وأعرض علينا آراءك عن شيوع النساء والأطفال بين حراسنا، وعن تربية الأطفال في بداية عمرهم، منذ ولادتهم حتى سن التعليم المنظم؛ إذ يبدو أن هذه التربية على أعظم جانب من الصعوبة. فلتحاول إذن أن تذكر على أي نحو نقوم بها.

فقلت: إنك يا صديقي لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع. فهو يثير من الشكوك أكثر مما صادفنا حتى الآن، ولن يؤمن أحد بأن من المستطاع تحقيق آرائي، وحتى لو آمن بذلك فسوف يشك في أنها خير الآراء في هذا الصدد؛ لهذا تروني مترددًا في خوض هذا الموضوع، خاشيًا أن تظنوه حديثًا عن نظام خيالي لا يتحقق.

فأجاب: لا تتردد، فإن مستمعيك أناس ليسوا بقصار النظر ولا بالعنيدين ولا متربصين بك شرًّا.

فقلت: يا صديقي المبجل، إنك تقول هذا لتشجعني دون شك.

فقال: أجل.

– ولكن أثر هذا الكلام فيَّ هو عكس التشجيع تمامًا. فلو كنت أنا نفسي مقتنعًا بصحة ما سأقول، لكان تشجيعك في موضعه؛ ذلك لأن الحقيقة لو كانت في متناول يد المرء، لكان في وسعه أن يتحدث بكل ثقة واطمئنان أمام مستمعين أذكياء في أهم الموضوعات التي تشغل ذهنه. أما إذا اقترح المرء رأيًا وهو لا يزال في دور الشك والتنقيب، كما أفعل الآن، فإنه يكون عرضة للخطأ والزلل. (٤٥١) وليس معنى ذلك أنني أخشى أن يسخر مني الغير؛ إذ إن هذا خوفٌ صبياني، وإنما أخشى أن أنحرف عن جانب الصواب وأدفع أصدقائي معي إلى الخطأ في موضوعات يؤدي الخطأ فيها إلى أوخم العواقب. وإني لأبتهل إليك يا جلوكون ألا تثور لما سأقول الآن؛ وهو أني أومن بأن ذنب المرء حين يقتل شخصًا دون قصد، أهون من ذنبه حين يخدعه في معنى الجمال والخير والعدل في النُّظم الاجتماعية. فالأجدر بالمرء إذن أن يتحمل هذه المخاطر مع أعدائه لا مع أصدقائه. ومن هنا فإن تشجيعك لا محل له.

فضحك جلوكون وقال: حسنًا يا سقراط. إذا أوقعنا حديثك في خطأ ما، فسوف نعفيك من تهمة تضليلنا، وسنعلن أنك بريء من تهمة قتلنا وخداعنا. فلتطمئن إذن، ولتتحدث.

فقلت: حقيقة إن القاتل حين يُعفى من سوء التدبير والقصد يكون بريئًا في نظر القانون. ومن الطبيعي أن أعامل على هذا النحو.

فقال: وإذن فليس هناك ما يمنعك من أن تتكلم.

فقلت: إذن فعليَّ أن أعود إلى موضوع كان من الواجب أن أعالجه من قبل؛ إذ إنني بعد أن عرضت للرجال وحددت دورهم، يحق لي أن أتحدث عن النساء كذلك، خاصة وقد ألححتم على ذلك.

إنني أرى أن تحديد الشروط التي ينبغي بمقتضاها للرجال الذين يولدون وينشَئون على النحو الذي ذكرناه أن يتملكوا النساء والأطفال وتحديد طرق معاملتهم لهم، هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح إلا إذا التزمنا الطريق نفسه الذي سرنا فيه منذ البداية، وذلك حين أخذنا على عاتقنا أن نكون محاربينا، في خطتنا هذه، وكأنهم كلاب حراسة ترعى القطيع.

– هذا صحيح.

– فلنواصل إذن هذا التشبيه، ونتصورهم يربون وينشَئون على نفس النحو، ولنرَ إن كانت هذه الخطة صالحة أم لا.

– وكيف ذلك؟

– هذا ما أعنيه: أنعتقد نحن أن على إناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم وتسهم في كل ما يفعلون، أم أن عليها أن تلتزم بيتها، على أساس أنها لا تصلح إلا لرعاية صغارها بينما ينصرف الذكور وحدهم إلى العمل وإلى حراسة القطيع؟

فقال: إن على الجنسين معًا أن يقوما بكل شيء سويًّا، ولكن ليس لنا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الآخر.

فقلت: وهل من الممكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة؟

– هذا محال.

– فإذا ما فرضنا على النساء نفس مهام الرجال، فعلينا أيضًا أن نعلمهن نفس التعليم.

(٤٥٢) – أجل.

– وإذن فمن الضروري أن يأخذ النساء بنصيب من هذين الفرعين من التعليم، ومن فن الحرب، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال.

– هذا ما يؤدي إليه كلامك.

– ولكن ربما كانت في هذه الاقتراحات أمور تبدو غريبة إذا خرجت إلى حيز التنفيذ، وذلك لمخالفتها للمألوف.

– قد يكون الأمر كذلك بالفعل.

– فماذا تراه أغرب ما فيها؟ لا شك أنه قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تمامًا مع الرجال في حلبة الرياضة، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات منهن في السن أيضًا، كالشيوخ الذين يميلون إلى رياضة أبدانهم، مع انكماش أجسامهم وقبح منظرها.

– أجل، إن هذا ليبدو غريبًا حقًّا إذا تأملناه من خلال العرف السائد.

– ولكن، ما دمنا قد بدأنا بعرض آرائنا، فليس لنا أن نخشى سخرية الساخرين، الذين ينتقدون ما نريد إدخاله من التجديد، لا في موضوع تربية النساء بدنيًّا فحسب، بل وفي تربيتهن الموسيقية والذهنية. وتعويدهن حمل السلاح وركوب الخيل.

– الحق معك.

– حسن، وما دمنا بسبيل الإفصاح عن آرائنا، فلنبدأ بأغرب ما في هذا النظام، ولنبتهل إلى الساخرين أن يكفوا عن سخريتهم، وأن يكونوا جادين، وأن يذكروا أن الإغريق منذ زمن غير بعيد، شأنهم شأن معظم البرابرة اليوم، كانوا يجدون من المخجل ومن المضحك أن يرى الرجال بعضهم بعضًا وهم عراة، وأنه عندما بدأ الكريتيون ومن بعدهم الاسبرطيون يتدربون على رياضة أبدانهم، وجدت دعابات ذلك العهد مجالًا كبيرًا في تلك البدع. أليس هذا رأيك؟

– بلى.

– ولكنهم حين أدركوا أن الأفضل لهم، في أدائهم لهذه التدريبات، أن يكونوا عراة، من أن يخفوا جزءًا من الجسم، لم يعد العري يبدو أمام أعينهم أمرًا مضحكًا، بعد أن كشف لهم العقل عما هو أصلح لهم. ومن هذا المثل يتبين لنا أن التافه وحده هو الذي يسخر من شيء غير منحط، وأن من يحاول الضحك ساخرًا بشيء غير الحمق والرذيلة، إنما يرمي إلى هدف آخر غير الخير.

– هذا عين الصواب.

(٤٥٣) – وأول ما ينبغي أن نتفق عليه، هو مسألة إمكان تحقيق أفكارنا أو استحالته. ومن الواجب أن تعرض هذه المسألة أمام الجميع، الهازل منهم والجاد، لنرى إن كانت الطبيعة البشرية للمرأة تسمح لها بمشاركة الرجال في أعمالهم، أم أنها عاجزة عن القيام بأي عمل من هذه الأعمال، أو هي تستطيع القيام ببعضها ولا تستطيع القيام بالبعض الآخر، وتحت أي هذه الفئات تندرج مهمة الخدمة العسكرية. أليس لنا أن نأمل، إذا ما بدأنا مثل هذه البداية الطيبة، أن نصل إلى نتيجة لها قيمتها؟

– بالتأكيد.

– فهل تود أن نناقش أقوال المعترضين بأن نضع أنفسنا مكانهم، حتى لا يقال عنا إننا استولينا على المواقع لخلوها من المدافعين؟

– لا شيء يمنعنا من ذلك.

– فلنتكلم إذن بلسانهم قائلين: «ليس ثمة داعٍ، يا سقراط وجلوكون، لأن يعارضكما غيركما في هذه الآراء. فلقد أقررتما بنفسيكما حين بدأتما تشيدان هذه الدولة، بأن من الضروري أن يؤديَ كلٌّ مهنةً واحدة فحسب، هي تلك التي تتفق وطبيعته.»

إني لأسلم بأننا قد أقررنا بذلك، فهذا أمر واجب.

«فهل هناك مَن ينكر أن بين طبيعة الرجل وطبيعة المرأة فرقًا هائلًا؟»

لا أحد ينكر ذلك.

«وإن، فلا بدَّ من اختلاف العمل الذي يعهد به إلى كلٍّ منهما وفقًا لطبيعته.»

لا شك في هذا.

«فكيف إذن يتسنى لك أن تتخلص من التخبط والتناقض، وقد ادعيت الآن أن على الرجال والنساء أن يؤدوا نفس الأعمال، على الرغم من الفارق الهائل بين طبيعتيهما؟»

(ذلك هو اعتراضهم) فهل لديك أيها الصديق العزيز ما ترد به؟

فقال: إن الرد العاجل ليس بالأمر الهين، وكل ما في وسعي الآن هو أن أناشدك أن تتولى أنت الرد عنا، أيًّا كان ذلك الرد.

فقلت: الحق أن هذه وغيرها، يا جلوكون، صعاب تبدت لي منذ أمد بعيد، ومن هنا كان خوفي وترددي في خوض مسألة القانون الذي ينظم امتلاك النساء والأطفال وتعليمهما.

– والواقع أن الأمر لا يبدو هينًا.

– كلا، بالتأكيد، ولكن هذا هو ما يتعين علينا عمله. إن وقوع الإنسان في حوض صغير، أو في بحر كبير، لا يغير شيئًا من واقع الأمر، وهو أنَّ عليه أنْ يسبح.

– بلا شك.

– فعلينا إذن أن نبدأ السباحة بدورنا، ونحاول المضي في النقاش، عسى أن يقابلنا حوت يحملنا على ظهره، أو تنقذنا معجزة أخرى.[٢]

– أجل، هذا ضروري.

– فلنرَ إذن إن كان ثمة وسيلة للخروج من هذا المأزق، إننا نتفق بالفعل على أن من الضروري أن تتولى الطبائع المختلفة مهام مختلفة، وأن طبيعة المرأة، من جهة أخرى، مختلفة عن طبيعة الرجل، ومع ذلك فنحن نصر على أن تقوم هاتان الطبيعتان المختلفتان بنفس الأعمال. أليس هذا هو ما نلام عليه؟

– هو ذاك.

(٤٥٤) – الحق أن لممارسة الجدل، يا جلوكون، تأثيرًا فريدًا في الناس.

– لمَ؟

---

[٢] الإشارة إلى قمة الموسيقار أريوت الذي اضطر، لكي يهرب من مؤامرة البحارة الكورينثيين، إلى القفز في البحر حيث حمله حوت إلى الشاطئ في تارنتوم (هيرودوت، ١، ٢٤).

– لأنهم كثيرًا ما يدخلون دون وعي في مناقشات يتخيلون أنها مجادلات عقلية، مع أنها ليست إلا ثرثرة، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعًا لفروعه المختلفة، ولتعلقهم بالألفاظ في محاولتهم إيقاع محدثهم في التناقض. فعملهم ليس نقاشًا، وإنما ثرثرة.

– الحق أن هذا أمر مألوف لدى الكثير من الناس. ولكن ألهذا عَلاقة بنا في بحثنا لمشكلتنا الحالية؟

– يقينًا؛ لأني أخشى أن نتردى نحن أيضًا في خلاف لفظي.

– وكيف ذلك؟

– ذلك لأننا نتمسك باللفظ، ونؤكد بإصرار تام — شأن الثرثار بحق — أنه ليس للطبائع المختلفة أن تتولى نفس العمل، دون أن نقوم بأية محاولة نختبر بها نوع هذا الاختلاف أو الاتفاق في الطبائع، وإلى أي موضوع ننسبه، وذلك حين وكلنا إلى الطبائع المختلفة أعمالًا مختلفة، وإلى الطبائع المتماثلة أعمالًا متماثلة.

– الحق أننا لم نختبر ذلك.

فاستطردت قائلًا: وإذن، فكأننا بذلك نتساءل عما إذا كان للصُّلع ولذوي الشعر من الرجال نفس الطبيعة أم أن الطبيعتين مختلفتان، فإذا أدركنا اختلاف طبيعتيهما، فإننا نمنع إحدى الفئتين من ممارسة مهنة صنع الأحذية إذا كانت الأخرى تمارسها.

– إن هذا ليكون أمرًا مضحكًا بحق.

– ولكن، لمَ كان مضحكًا؟ أليس ذلك لأننا حين وضعنا قاعدتنا لم نكن نرمي إلى قرار اتفاق الطبائع واختلافها بمعناه المطلق، وإننا لم نكن نعني إلا ذلك النوع من الاختلاف والاتفاق، الذي يرتبط بالأعمال والوظائف ذاتها؟ لهذا قلنا إن الرجل والمرأة تكون لهما طبيعة واحدة، إذا كان لكل منهما موهبة ممارسة الطب، أليس كذلك؟

– بلى.

أما الرجل الموهوب في الطب، والرجل الموهوب في النجارة، فلهما طبيعتان مختلفتان؟

– بالتأكيد.

– وعلى ذلك، فإن رأينا أن الذكور يختلفون عن الإناث في قدرتهم على صناعة معينة أو عمل خاص، فلنقل إن علينا أن نعهد بهذا العمل إلى أحد الجنسين فحسب. أما إذا رأينا أن الاختلاف لا يرجع إلا إلى أن المرأة تلد والرجل ينجب، فليس معنى ذلك أن المرأة تختلف عن الرجل في المسألة التي نعرض لها، وسنظل نُصر على رأينا أن على الحراس ونسائهم أن يتولَّوا نفس الأعمال.

– ويكون لنا الحق في هذا الإصرار.

(٤٥٥) – فلنطلب الآن إلى من يعارضنا أن يذكر لنا ما هي الوظيفة أو العمل الذي يوجد في الحياة المدنية، والذي تختلف في أدائه طبيعة الرجل والمرأة وتتباين قدرتهما.

– عليه حقًّا أن يذكر لنا ذلك.

– ربما رد علينا، كما ذكرت أنت نفسك منذ قليل، قائلًا إنه ليس من السهل الإدلاء سريعًا بجوابٍ شافٍ، وأن الأمر يغدو هينًا إذا ما أمعنا التفكير فيه.

– هذا جائز.

– فهل تود أن نرجو معارضنا أن يتتبع رأينا، فربما أمكننا أن نثبت له أنه ليس في إدارة الدولة من مهمة تختص بها المرأة وحدها؟

– إني لأوافقك على ذلك.

– سنوجه إليه كلامنا متسائلين: ألم تكن تعني من قولك إن شخصًا ما قد وهب القدرة على شيء معين، وآخر لم يوهب مثل هذه القدرة، إن الأول يتعلمها بسهولة، والآخر بصعوبة، وإن في وسع الأول، بعد تعليم بسيط أن يبلغ بكشوفه حدًّا أبعد كثيرًا مما تعلمه، على حين أن الآخر لا يستطيع، بعد كثير من التعليم والتدريب، أن يحفظ ما تعلمه؟ أليس الجسم لدى الأول عبدًا طيعًا للروح، ولدى الثاني عقبة في طريقها؟ أهناك علامة غير هذه، نميز بها في كل حالة الموهوب من غير الموهوب؟

فقال جلوكون: سيجيب بأن من المحال الإتيان بأية علامة أخرى.

– فهل تعرف مهنة بشرية لا يتفوق الرجال في كل مظاهرها على النساء؟ دعنا لا نضيع وقتنا بالتحدث عن النسيج وصناعة الفطائر والأطعمة، التي تجيدها النساء ويستحيل أن يغلبن فيها.

– حقًّا إن أحد الجنسين يتفوق كثيرًا على الآخر في كل حرفة، على وجه التقريب، ولا شك في أن كثيرًا من النساء يفقن كثيرًا من الرجال في أمور متعددة، أما إذا نظرنا إلى المسألة بوجه عام فالأمر كما تقول.

– وعلى ذلك، فليس في إدارة الدولة، أيها الصديق، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال. ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، فإن المرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف، وكذلك الرجل، وإن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل.

– هذا صحيح.

– فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال من دون النساء؟

– كلا بالطبع.

– إن الأجدر بنا في رأيي أن نقول إن هناك نساء موهوبات في الطب وغيرهن لم يوهبن منه شيئًا، ونساء وهبن القدرة على الموسيقى وغيرهن لم يوهبنها.

– بلا شك.

(٤٥٦) – أليست هناك أيضًا نساء وهبن القدرة على الرياضة البدنية والحرب، وغيرهن لا يملن إلى هذه ولا إلى تلك؟

– أعتقد ذلك.

– ونساء محبات للحكمة، وغيرهن يُبغضنها؟ ونساء يتصفن بالشجاعة، وأخريات بالجبن؟

– أجل.

– فهناك إذن نساء جديرات بالاشتغال بحراسة الدولة، وأخريات غير جديرات بذلك؛ إذ إن الصفات السابقة هي تلك التي اخترنا على أساسها حراسنا من الذكور.

– أجل، إنها هي.

– ففي المرأة إذن، كما في الرجل، طبيعة تتلاءم مع حراسة الدولة، وكل ما في الأمر أن هذه الطبيعة لديها أضعف مما هي لدى الرجل.

– هذا واضح.

– فعلينا إذن أن نختار هذا النوع من النساء ليشاركن هذا النوع من الرجال حياة الحراس وواجباتهم؛ لأن قدرتهن تؤهلهن لذلك، ولأنهن يتشابهن في طبائعهن مع أولئك الرجال.

– لا بدَّ أن نفعل ذلك.

– أليس لنا أن نعهد إلى الطبائع المتشابهة بنفس الوظائف؟

– بلى.

– ها نحن أولاء إذن قد عدنا في نهاية الأمر إلى نقطة بدايتنا، وأدركنا أنه ليس مما يتعارض مع الطبيعة أن نربي الحراس النساء على الموسيقى وعلى الرياضة البدنية.

– هذا صحيح.

– وعلى ذلك، فليست القاعدة التي وضعناها خيالية أو مستحيلة التحقيق، ما دامت متفقة مع الطبيعة، بل إن القاعدة المتبعة اليوم، هي حقًّا المضادة للطبيعة.

– يبدو لي ذلك.

– حسن، لقد أخذنا على عاتقنا أن نبحث إن كانت قواعدنا هذه ممكنة التحقيق، وإن كانت هي الأصلح في الوقت ذاته.

– أجل.

– أما أن من الممكن تحقيقها، فهذا ما اتفقنا عليه الآن.

– هذا صحيح.

وعلينا الآن أن نتبين إن كانت هي الأصلح.

– هذا أمر طبيعي.

– ألا تنفع التربية التي يتلقاها الرجل للنساء كذلك، إن كنا نود أن نربي حارسات للمدينة، ما دامت التربية موجهة إلى نفس الطبيعة؟

– بلا شك.

– والآن، أود أن أعرف منك شيئًا.

– ما هو؟

– ما هو رأيك الخاص في الرجال. أتظن أن بعضهم خير أو شر من البعض الآخر، أم أنهم جميعًا متشابهون؟

– كلا، ليسوا متشابهين.

– فلننظر في الدولة التي شيدناها، ولنتساءل أيهم، في رأيك، خير من الباقين؛ أهُم الحراس، الذين يشبون على ما فرضناه عليهم من تعليم، أم الحذَّاءون الذين هذبتهم حرفة صناعة الأحذية؟

– يا له من سؤال!

فأجبت: لقد فهمت. وإذن فالمحاربون هم أفضل المواطنين جميعًا.

– أفضلهم بكثير.

– وكذلك المحاربات أفضل من بقية النساء جميعًا.

– أجل.

– ولكن، أهناك ما هو أنفع للدولة من تنشئة أفضل نوع من الرجال والنساء؟

– كلا، ليس هناك ما هو أنفع من ذلك.

– ولكن هذه النتيجة لا تتحقق في الرجال والنساء إلا باتباع النظام الذي (٤٥٧) حددناه للتعليم الموسيقي ورياضة البدن.

– هذا صحيح.

– ومن هذا نستنتج أن النظام الذي اقترحناه ليس ممكن التحقيق فحسب، بل هو أيضًا الأفضل للدولة.

– أجل.

– وإذن فعلى نساء الحراس أن يقفن عاريات، ما دمن سيكتسين برداء من الفضيلة. وعليهن أن يشاركن الرجال في الحرب، وفي كل الأعمال التي تتعلق بحراسة الدولة، دون أن يقمن بأي عمل آخر. وكل ما في الأمر أن علينا أن نعهد إليهن بأسهل هذه الأعمال، بالقياس إلى ما يقوم به الرجال، وذلك نظرًا إلى ضعف جنسهن. أما الرجل الذي يسخر لمرأى نساء عاريات يتدربن من أجل كمال أجسامهن، فإنه «يجني ثمار الضحك قبل أن تنضج»،[٣] ولا يعلم لماذا يضحك، بل لا يدري ما هو فاعل؛ ذلك لأن أصدق الأمثال هو ذلك الذي يقول إن المفيد جميل دائمًا، والضار هو القبيح.

– بالتأكيد.

إلغاء الأسرة بين الحراس

– ها نحن أولاء قد اجتزنا أولى العقبات في الموضوع الذي نبحثه، وأعني به أحكام القانون الخاص بالنساء. فنحن لم نكن فقط على صواب حين قلنا إن كل الأعمال يجب أن تقسم بين الحراس والحارسات، بل لقد أثبتت محادثتنا أيضًا أن هذه القاعدة ممكنة التحقيق ومفيدة.

– الحق أنك اجتزت الآن عقبة كأداء.

فاستطردت قائلًا: ستعترف بأنها ليست كأداء، إذا ما استمعت إلى تلك التي تليها.

– فلنتحدث إذن، ولتعرضها علينا.

– إنها تتعلق بالقانون الذي يترتب على القانون الحالي وعلى القوانين السابقة عليه.

– وما هو؟

– هو أن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعًا للجميع. فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم. وليكن الأطفال أيضًا مشاعًا، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه.

[٣] بيت محور للشاعر بندار (الفقرة ٢٠٩).

– الحق أن إقرار هذا القانون أصعب من إقرار سابقه، وكذلك إثبات إمكان تحقيقه ومدى ما يُرجى منه من فائدة.

فقلت: أما من حيث فائدته، فلا أظن أحدًا يذكر ما في القول بشيوع النساء والأطفال من نفع جزيل، إن أمكن تحقيقه، وإنما تكون الصعوبة الكبرى في بحث إمكان هذا الاقتراح.

– الحق أن الأمرين معًا يثيران اعتراضات عديدة.

– إنك تجمعهما سويًّا، أما أنا فأود أن أتخلص من أحدهما، إذا وافقت على أن الاقتراح مفيد، وأود أن أقصر البحث على مسألة إمكان أو استحالة تنفيذه.

– إني أراك تسعى إلى المراوغة، ولكن عليك أن تبرهن على المسألتين معًا.

(٤٥٨) فأجبت: لا مفر لي من تحمُّل هذه المشقة. ولكني أطلب إليك أن تسدي إليَّ جميلًا، هو أن تدعني أسرح في الخيال قليلًا، كما يفعل أولئك الكسالى الذين اعتادوا أن يسبحوا في أحلام اليقظة كلما ساروا على انفراد. فهؤلاء الناس لا يبحثون في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق أية رغبة من رغباتهم، بل لا يعبئون بهذا الأمر قط، وإنما يخشون أن يصيبهم العناء إذا بحثوا في إمكان تحقيق ما يصبون إليه أو استحالته. فهم يتصورونه متحققًا، وبهذا وحده يُخيَّل إليهم أنهم قد امتلكوا كل شيء فتراهم يعددون ما سيفعلونه عندما تتحقق رغباتهم، ويزيدون بذلك أنفسهم خمولًا فوق خمولها الطبيعي. وها أنا ذا أحذو حذوهم، وأساير نفسي في ضعفها، فأرجئ مسألة إمكان تحقيق هذا الاقتراح إلى ما بعد، وأفترض الآن أنه ممكن، فأبحث، إذا سمحت لي، في كيفية تنظيم الحكام لطريقة تنفيذه، وأُبين كيف أن تحقيقه يجلب للدولة والحراس فوائد لا نظير لها. هذا ما سأحاول بحثه معك أولًا، أما الباقي، فسنبحثه فيما بعد، إن وافقت على ذلك.

– إنني أوافقك، فلتبدأ بحثك.

فاستطردت قائلًا: إنني لأعتقد أنه إذا كان حكامنا جديرين بهذا الاسم، وإذا كان معاونوهم من الحراس مشابهين لهم، فسينفذ هؤلاء الأخيرون ما يؤمرون به عن طيب خاطر، كما أن الأولين سيراعون في أوامرهم قوانين الدولة، أو يتبعون روحها في المسائل التي نترك تقديرها لهم.

– هذا طبيعي.

– فإن كنت مشرعًا، فعليك أن تختار للرجال الذين انتقيتهم أقرب النساء إلى طبيعتهم، ثم تجمع بين هؤلاء وأولئك، فيكون للجنسين معًا نفس المسكن ونفس الطعام، ما دام من المحظور على أحد أن يملك شيئًا لنفسه، ويعيشون سويًّا، ويختلطون معًا في الرياضة

البدنية وفي بقية التدريبات، ويشعرون برابطة قوية تجمع بينهم بالطبيعة. أليس من الضروري أن يحدث هذا؟

فقال: ربما لم تكن هذه ضرورة هندسية، ولكنها ضرورة قامت على الحب، وهي بالنسبة إلى البشر أقوى وأقدر على الجمع بينهم من الضرورة الأولى.

فقلت: هذا صحيح، ولكن ترك الاجتماع بين الأزواج، أو أي عمل آخر مشترك بينهم، يتم اتفاقًا دون نظام، هو أمر لا تقره الشرائع ولا يسمح به الحكام في أي مجتمع يحيا مواطنوه حياة فاضلة.

– الحق أن هذا لن يكون أمرًا مستحبًّا.

– فمن الواضح إذن أننا نود أن تكون الزيجات أقدس ما يمكن أن تكون، وهذه القداسة تتوافر في الزيجات التي تجلب أفضل النتائج.

– هذا رأيي تمامًا.

(٤٥٩) – فكيف نحصل على أفضل النتائج؟ ذلك ما لا يتعين عليك إجابته يا جلوكون؛ إذ إنني أرى في بيتك عديدًا من كلاب الصيد والطيور الأصيلة، ولا بدَّ أنك لاحظت شيئًا في مسألة التزاوج والتناسل بينها.

– وما هو؟

– ألا يوجد، بين هذه الحيوانات ذاتها، ما هو خير من الباقين، وإن تكن كلها أصيلة؟

– بالطبع.

– فهل تسمح بأن يتناسل الجميع دون تمييز، أم أنك تحرص على أن يتناسل أصلحها فحسب؟

– الأصلح.

– وأيها تفضل لهذا الغرض: الأصغر، أم الأكبر، أم الناضجين؟

– أفضل الناضجين.

– وإن لم توجه مثل هذه العناية إلى تناسل طيورك وكلابك، فإن نوعها سيتدهور كثيرًا، أليس كذلك؟

– بلى.

– وهل الأمر على خلاف ذلك في حالة الخيل وغيرها من الحيوانات؟

– محال أن يتغير.

– يا إلهي! إننا سنحتاج إلى مهارة فائقة في حكامنا، إن كان هذا يصدق على جنس البشر أيضًا.

– إنه لكذلك قطعًا، ولكن لمَ كان يتعين أن تتوافر فيهم هذه المهارة؟

– ذلك لأنه سيكون عليهم أن يستخدموا كميات كبيرة من ذلك الدواء الذي تحدثنا عنه من قبل؛[٤] إذ يبدو أن طبيبًا واحدًا، حتى لو لم يكن ماهرًا قط، يكفي لمعالجة أناس لا يحتاجون إلى أدوية، وإنما يودون أن يتبعوا نظامًا دقيقًا في المأكل فقط، أما إذا كان استخدام الأدوية ضروريًّا، فسيقتضي ذلك طبيبًا ماهرًا.

– هذا صحيح، ولكن ما الذي ترمي إليه من كل ذلك؟

– يبدو لي أن الحكام سيضطرون إلى أن يلجَئوا كثيرًا إلى الكذب والخداع من أجل نفع تابعيهم. ولقد قلنا من قبل إن هذا النوع من الكذب نافع بوصفه دواء.

– إن لنا كل الحق في أن نقول ذلك.

– وهكذا يبدو أن هذا المبدأ السليم سيلعب في الزواج وفي إنجاب الأطفال دورًا ليس بالهيِّن.

– وكيف ذلك؟

– من الضروري، تبعًا للمبادئ التي أقررناها، أن يتزاوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن. ولا بدَّ من تربية أطفال الأولين، لا الآخرين، إن كنا نود أن نحتفظ للقطيع بأصالته. ومن الناحية الأخرى، فعلى الحكام أن يدركوا وحدهم سر هذا الإجراء، كيما يتجنبوا على قدر استطاعتهم كل خلاف داخل قطيع الحراس.

– هذا عين الصواب.

– وعلى ذلك، فسنقيم احتفالات نجمع فيها بين الشبان والشابات ونقدم فيها (٤٦٠) القرابين، ونعهد إلى شعرائنا بتأليف أناشيد تلائم حفلات الزواج. أما عدد هذه الاجتماعات السنوية، فسنترك تحديده للحكام حتى يستطيعوا أن يحتفظوا بعدد السكان ثابتًا بقدر الإمكان، مع حساب ما يمكن أن تستتبعه الحروب والأمراض وغيرها من الحوادث من خسائر. فعليهم أن يحرصوا بقدر الإمكان على ألا تغدو دولتنا كبيرة أو صغيرة أكثر مما ينبغي.[٥]

---

[٤] الدواء المقصود هنا هو ذلك الذي ورد ذكره من قبل في (٣٨٩)، وهو إباحة الكذب بوصفه دواء لحالات معينة، على ألا يقوم به إلا حكام مخلصون.

[٥] يُلاحظ أن تحديد النسل على النحو الذي يدعو إليه أفلاطون مستحيل؛ لأن قواعد الزواج التي يدعو إليها تقتصر على طبقة الحراس وحدها، ولا تمتد إلى الطبقة الدنيا، التي تؤلف العدد الأكبر من سكان الدولة.

– هذا حسن.

– يبدو لي أن عليهم اختراع نوع من القرعة المدبرة، التي يظن معها الأعضاء الأقل شأنًا أن السبب في نتيجة الاقتراح هو سوء حظهم لا تدبير الحكام.

– تمامًا.

– وفضلًا عن ذلك، فإن الشبان الذين يبلون بلاء حسنًا في الحروب وغيرها من المهام، يمنحون مكافآت وامتيازات منها زيادة عدد مرات معاشرتهم للنساء؛ إذ إن تلك في الوقت ذاته ذريعة معقولة للحصول منهم على أكبر عدد ممكن من الأطفال.

– هذا صحيح.

– أما الأطفال، فعندما يولدون، يعهد بهم إلى هيئة تتولى شئونهم، تتكون إما من رجال أو من نساء، وإما من الجنسين معًا، ما دامت المهام العامة مشتركة بين الرجال والنساء.

– حسن.

– ومن الواجب أن يُعنى هؤلاء الموظفون بأبناء صفوة المواطنين، ويعهدوا بهم إلى مربيات، يقطن وحدهن مكانًا خاصًّا من المدينة، أما أطفال المواطنين الأقل مرتبة، وأولئك الذين يولدون وفي أجسامهم عيب أو تشويه، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفي بعيد عن الأعين.[٦]

– أجل، إذا أردنا المحافظة على نسل الحراس.

– وعليهم أن يعنوا بتغذية الأطفال، وينقلوا الأمهات إلى دور الحضانة عندما تمتلئ أثداؤهن باللبن، مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بألا تتعرف الأمهات على أطفالهن. فإن لم يكن في وسع الأمهات أن يرضعن، فلا بدَّ من إيجاد مرضعات. ومن الواجب تحديد الوقت الذي تقوم فيه الأمهات بالرضاعة بحيث لا يقمن بالسهر على الأطفال؛ لأن هذه وغيرها من الأعمال من شأن المربيات والخدم.

– إن هذه التدابير من شأنها أن تجعل الأمومة أمرًا هيِّنًا بالنسبة إلى نساء الحراس.

– هكذا ينبغي أن تكون، ولكن لنواصل بحث موضوعنا. لقد قلنا إن إنجاب الأطفال يجب أن يتم بواسطة أناس ناضجين.

– هذا صحيح.

[٦] قد يكون في هذا دعوة إلى قتل الأطفال المشوهين، على النحو الذي كان متبعًا في اسبرطة.

– ألا تظن معي أن المدة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عامًا للمرأة وثلاثون للرجل؟

– أي الأعوام تعني؟

– أعني أن للمرأة أن تنجب للدولة أطفالًا منذ سن العشرين حتى الأربعين، أما الرجل، فبعد أن يجتاز «أشد فترات العمر حماسة للسباق»، يظل ينجب أطفالًا حتى الخامسة والخمسين.

(٤٦١) – الحق أن هذه هي الفترة التي تبلغ فيها القوى الجسمية والذهنية، عند الجنسين، أقصى مداها.

– فإذا حاول رجل أن ينجب أطفالًا للدولة قبل هذه السن أو بعدها، فسنتهمه بأنه آثم في حق الدين والعدل؛ إذ إنه، لو أفلح في إخفاء ميلاد أطفاله، فمعنى ذلك أنه يأتي للدولة بأطفال لم يقترن مولدهم ببركات القرابين والصلوات التي يقوم بها الكهنة والكاهنات وكل هيئة دينية في الدولة لكل زواج، مبتهلين أن تنجب الصفوة المختارة من الناس أبناء خيرًا منهم، وأن ينجب النافعون للدولة أطفالًا أنفع لها منهم. أما هذا الذي يفعله أولئك، ففيه مخالفة وإباحية شنيعة.

– هذا حسن.

– وينطبق نفس الحكم على الرجل الذي بلغ سن النضوج، حين يحاول أن ينجب من امرأة بلغت نفس السن دون أن يكون الحاكم قد جمع بينهما؛ إذ إن الطفل الذي يهباه للدولة في مثل هذه الظروف، دون أن يكون القانون أو الدين قد باركهما، لا يكون بالنسبة إلينا إلا لقيطًا.

– هذا عين الصواب.

– فإذا تجاوز الرجل أو المرأة سن الإنجاب للدولة. فأرى أن نترك للرجال حرية الاختلاط بمن يشاءون من النساء، فيما عدا بناته. وبنات بناته، أو أمه أو جدته، ونترك للنساء نفس الحرية، مع استثناء الأبناء والآباء والأحفاد والأجداد. ولكنا إذ نترك لهم تلك الحرية، ينبغي أن ننبههم إلى أن يحرصوا كل الحرص على ألا ينجبوا للدولة أي طفل، فإذا لم تفلح احتياطاتهم، فليضعوا في أذهانهم أن يتخلصوا منه؛ لأن الدولة لن تستطيع أن تربي طفلًا كهذا.

– تلك تدابير حكيمة. ولكن على أي نحو يميزون آباءهم وبناتهم وغيرهم من الأقارب الذين ذكرتهم؟

– لن يستطيعوا تمييزهم قط. وإنما ينبغي أن ينظر الرجل، منذ الوقت الذي يبدأ فيه زواجه، إلى كل الأطفال الذين يولدون في الشهر السابع أو العاشر، الذكور منهم على أنهم أبناؤه، والإناث على أنهن بناته، وعلى هؤلاء الأطفال أن يدعوه بالأب، وعليه أن يعد أبناء هؤلاء أحفادًا له، كما يعدونه هُم جَدًّا لهم، وامرأته جَدَّة لهم. كذلك ينبغي أن ينظروا إلى الأطفال الذين يولدون في الفترة التي ينجب فيها آباؤهم وأمهاتهم على أنهم أشقاء وشقيقات لهم، وبهذا يمتنعون فيما بينهم، كما ذكرت، عن كل اختلاط جنسي. ومع ذلك فإن القانون يسمح بزواج الأخ من الأخت، إذا شاء الاقتراع ذلك، وإذا ما أيدته نبوءة دلف.

– هذا عين الصواب.

– على هذا النحو، أو ما يشابهه، سيكون شيوع النساء والأطفال بين الحراس في الدولة. وعلينا الآن أن نثبت في حوارنا إن كانت هذه الطريقة ستتفق مع بقية أركان دستورها، وتمثل أسمى قواعده، أليس كذلك؟

(٤٦٢) – بلى.

– أليس علينا، لكي نصل إلى اتفاق، أن نتساءل ما هو أعظم خير يجب على المشرع أن يضعه نصب عينيه في سن قوانينه التي تكفل النظام في الدولة، وما هو أكبر شر يحرص على تجنبه فيها، وكذلك إن كانت اقتراحاتنا تتمشى مع ذلك الخير وتبتعد عن ذلك الشر؟

– هذا ضروري ولا شك.

– أليس شر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتًا، وأفضل خير فيها هو ما يجمع شملها ويوحدها؟

– لا بدَّ أن يكون الأمر كذلك.

– ولكن أليس ما يجمع بين الناس هو اشتراكهم في المسرات والآلام، عندما يشعر كل المواطنين، على قدر المستطاع، بنفس القدر من الأفراح لما يصيبهم من نجاح، أو الأحزان لما يصيبهم من إخفاق؟

– هو كذلك بالتأكيد.

– وبالعكس، أليس ما يفرق وحدتهم هو الأنانية في الأفراح والأحزان، عندما يمتلئ البعض فرحًا والبعض الآخر حزنًا من جراء حادث يقع للدولة، أو لأفراد فيها؟

– بلا شك.

– هذه الفرقة بين الناس إنما ترجع إلى أنهم، في المجتمع، لا يستخدمون كلمات «ملكي»، و«ليس ملكي» و«لغيري»، «ليس لغيري»، بالنسبة إلى أشياء واحدة.

– تمامًا.

– وعلى ذلك فأصلح الدول هي تلك التي يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد، وبالنسبة إلى نفس الأشياء.

– إنها هي الأصلح بالفعل.

– مثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد. فعندما يشعر المرء منا بألم في إصبعه مثلًا، فإن المجموع الذي يكونه الجسم والنفس، والذي يخضع لمبدأ واحد يحكمه، يشعر بنفس الألم، ويتألم الكل مع العضو الجريح، ومن هنا نقول إن الإنسان يحس ألمًا في إصبعه، وكذلك نقول عن كل عضو آخر في الإنسان: إن الإنسان كله هو الذي يتألم، أو يسر إذا تم له الشفاء.

فقال: إن الأمر لكذلك بالفعل. ولأقل ردًّا على سؤالك إن خير حكم في الدولة هو الذي يقترب كل الاقتراب من أنموذج الفرد.

– فإذا وقع لمواطن واحد أمر، خيرًا كان أم شرًّا، فإن دولة كهذه هي التي تسارع إلى القول إن هذا الأمر وقع لجزء منها، وتطرب أو تتألم معه.

– هذا ما ينبغي أن يكون، إن كان تنظيم الدولة سليمًا.

– فعلينا الآن أن نعود إلى دولتنا، ونرى إن كانت النتائج التي انتهينا إليها في حديثنا تنطبق عليها بوجه خاص، أو تنطبق بصورة أكمل على دولة أخرى.

– فلنبحث هذه المسألة إذن.

(٤٦٣) – أليس في بقية الدول، كما في دولتنا، حكام ورعايا؟

– بلى.

– ألا يطلق عليهم جميعًا اسم المواطنين؟

– بلا شك.

– ولكن، إلى جانب اسم المواطنين هذا، ماذا يطلق الشعب في الدول الأخرى على حكامه؟

– إنه يطلق عليهم اسم السادة في معظم هذه الدول. أما في الديمقراطيات، فيسميهم حكومة فحسب.

– وأي اسم يطلقه الشعب في دولتنا على حكامه، إلى جانب اسم المواطنين؟

– إنهم في نظره حماة وراعون له.

– وكيف ينظر هؤلاء إلى الشعب؟

– إنهم ينظرون إليه على أن أفراده هم دافعو أجوره ومقدمو غذائه.

– وكيف يعامل حكام الدول الأخرى شعوبهم؟

– كالعبيد.

– وكيف يتعامل الحكام فيما بينهم؟

– كزملاء في السيطرة.

– وفي دولتنا؟

– كحراس لقطيع واحد.

– ألا يحدث في الدول الأخرى أن يعامل حاكم زميلًا له معاملة الصديق، وآخر معاملة العدو؟

– هذا ما يحدث في كثير من الأحيان.

– عندئذٍ يعتقد ويقول إن مصالح صديقه هي مصالحه، أما مصالح الآخرين فليست من شأنه.

– أجل.

– ولكن، أهناك من بين حراسك من يمكنه أن ينظر إلى أحد زملائه أو يعامله على أنه غريب عنه؟

– هذا محال، ما دام يؤمن بأن كل من يراهم أخوة له أو أخوات وآباء أو أمهات، وأبناء أو بنات، وأحفاد أو أجداد.

فقلت: هذا حق، ولكن هل تود أن يقتصر الأمر على استخدام أسماء الأقارب هذه، أم أنك تود أيضًا أن يسلك المواطنون بأسرهم وكأنهم أسرة حقيقية، وأن يبدو لآبائهم كل ما يأمر به قانون الأبوة من تبجيل ورعاية وخضوع لأولئك الذين بعثونا إلى الوجود، وإلا لما كان لهم أن ينتظروا خيرًا من الآلهة، ولا من الناس؛ إذ إنهم لو سلكوا على نحو مخالف لما طلبناه منهم، لكانوا في ذلك منحازين إلى جانب الإثم والظلم. أليست هذه في رأيك هي القواعد التي يتعين على كل المواطنين أن يرددوها على مسامع الأطفال، حتى يسلكوا بمقتضاها إزاء أولئك الذين ننبئهم بأنهم آباؤهم أو أقرباؤهم على أي نحو آخر؟

فقال: الحق أن هذه هي القواعد؛ لأنه من التناقض أن يرددوا بألسنتهم دائمًا أسماء الأقارب هذه، دون أن يطبقوها على سلوكهم.

– ففي دولتنا يتمثل ما قلناه من قبل أكثر مما يتمثل في أية دولة أخرى؛ إذ إنه لو أصاب مواطنيها خير أو شر، فسيقول كل فرد آخر: إن شئونه وذاته تسير على ما يرام، أو على غير ما يرام، وبذلك يستخدمون جميعًا هذه الكلمات بمعنًى واحد، وبالنسبة إلى نفس الأشياء.

– هذا صحيح كل الصحة.

(٤٦٤) – ألم نضف إلى ذلك أن تلك الطريقة في التفكير وفي الحديث من شأنها أن تؤدي إلى اشتراك الجميع في نفس اللذات والآلام؟

– أجل، وكنا على حق في ذلك.

– وإذن، ففي دولتنا، أكثر من أية دولة أخرى، سيشارك المواطنون في نفس الشئون التي يسمونها شئونهم العامة، وهذه المشاركة تؤدي إلى اشتراك كامل في الآلام والأفراح.

– هذا صحيح.

– فإلامَ ننسب هذه النتيجة، إن لم يكن إلى دستورنا العام، وإلى شيوع النساء والأطفال بين حراسنا بوجه خاص؟

– هذا أمر مؤكد.

– ولكنا قد سلمنا بأن وحدة المشاعر هذه هي أعظم خير يصيب الدولة، عندما شبهنا الدولة التي أحسن تنظيمها بجسم يشاطر بأسره كل عضو فيه ملذاته وآلامه.

– أجل، وكنا على حق في ذلك.

– وإذن فقد ثبت لنا أن شيوع النساء والأطفال بين الحراس هو أصل الخير العظيم.

– هذا أمر مؤكد.

– ولأضف إلى ذلك أن كلامنا هذا يتمشى مع ما قلناه من قبل، من أن على محاربينا ألا يقتنوا بيوتًا ولا أراضي ولا أي شيء يمتلكونه وحدهم، وإنما هم يتلقون من الباقين غذاءهم مكافأة لهم على خدماتهم. فيتقاسمونه فيما بينهم، وعلى هذا النحو وحده يكونون حراسًا بالمعنى الصحيح.

– هذا صحيح.

– ولنتساءل مرة أخرى: هل يشك أحد في أن القواعد التي وضعناها من قبل، وتلك التي تضعها الآن، تسهم في جعلهم حراسًا بمعنى الكلمة، فتحول بينهم وبين بذر بذور الشقاق في الدولة بإصرارهم على استخدام كلمة «ملكي»، لا بالنسبة إلى شيء واحد، بل كل بالنسبة إلى شيء معين، بحيث يحاول كلٌّ على حدة أن يغتصب ما يمكنه أن يحصل عليه ليضعه في بيت خاص به، يضم امرأته وأطفاله هو وحده فيكون هؤلاء جميعًا مصدر أفراح وأحزان خاصة به وحده؛ لأنهم لا ينتسبون إلا إليه. أما إذا اعتقدوا، على عكس ذلك، أن مصالحهم مشتركة بينهم جميعًا، فسيتجهون جميعًا إلى نفس الهدف، ويحسون بنفس المشاعر من آلام ومسرات، بقدر ما يكون هذا الوفاق ممكنًا.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وعندما لا يعود لأي واحد من الممتلكات إلا شخصه، ويصبح كل ما عدا ذلك مشاعًا بين الجميع، ألن تختفي القضايا والاتهامات المتبادلة بدورها، ويتخلصوا من كل الخلافات التي تنجم عن المال وعن الروابط العائلية؟

– إنهم ليتخلصون منها حتمًا.

– فلن تكون لديهم إذن قضايا مدنية أو جنائية. فإذا ما هاجمهم أشخاص في مثل أعمارهم، فسيكون من حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم، وسنعلن أن هذا أمر مشروع، فيكون من المحتم عليهم، بناء على ذلك، أن يحتفظوا بأبدانهم سليمة صالحة.

– هذا حسن.

(٤٦٥) – ولهذا القانون حسنة أخرى، هي أنه إذا اختلف شخص مع آخر وشفى غليله بنفسه، كما قلت، فإن الاحتمال أقل في أن يسفر الشجار عن نتائج وخيمة.

– يقينًا.

– أما الأكبر سنًّا، فسوف نمنحه سلطة التحكم فيمَنْ هم أصغر منه، ومعاقبتهم.

– هذا واضح.

– ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى إحجام صغار السن عن إهانة مَنْ هم أكبر منهم سنًّا، أو التعدي عليهم بالضرب، ما لم يكن ذلك بأمر من الحكام، أو عن التعرض لهم بأي نوع من الأذى؛ فهناك حارسان كافيان لنهيه عن ذلك: هما الرهبة والتبجيل؛ إذ يمنعه التبجيل من أن يمس شخصًا قد يكون أباه، وتنبئه الرهبة بأن الآخرين سيهبُّون للدفاع عمن هاجمه؛ إذ إنهم قد يكونون أبناءه، أو إخوته، أو آباءه.

– هذا ما يحدث في مثل هذه الحالة.

– وهكذا فإن قوانيننا تكفل استتباب الأمن بين محاربينا.

– إنه لأمن تام.

– فإذا لم يعرف الشقاق إليهم سبيلًا، فليس لنا أن نخشى من أن يدب الشقاق بين بقية سكان المدينة والحكام، أو فيما بين هؤلاء السكان أنفسهم.

– كلا بالتأكيد.

– أما الشرور البسيطة فسيتخلصون منها، فلست أرى ما يحملني على الإفاضة في وصفها؛ فهم لا يشعرون بالحسد الذي ينظر به الفقراء إلى الأغنياء، ولن يتعرضوا للمتاعب والآلام التي تجلبها تربية الأطفال والحرص على جمع المال للإنفاق الضروري على الخدم، والذي يؤدي إما إلى الاستدانة، وإما إلى التهرب من الديون، أو إلى تكديس المال بأي ثمن، من

أجل تسليمه إلى الزوجات والخدم لينفقوه، وغير ذلك من المتاعب المتعددة، التي تستوجبها كل هذه المسائل، وهي متاعب أوضح وأحط وأتفه من أن نطيل الحديث عنها.

– أجل، إنها لمتاعب مألوفة تمامًا.

– فإذا ما تخلص محاربونا من كل هذه المتاعب، فستكون حياتهم أسعد من حياة الأبطال المنتصرين في الألعاب الأوليمبية.

– وكيف ذلك؟

– ذلك لأن هؤلاء المنتصرين لا يستمتعون إلا بقدر ضئيل مما يستمتع به محاربونا؛ إذ إن انتصار محاربينا أروع، وترحيب الشعب بهم أعظم: فهم بنصرهم إنما ينقذون الدولة بأسرها، والجائزة التي ينالونها أثمن؛ إذ تتكفل الدولة بكل حاجاتهم وحاجات أبنائهم، وتظل تغدق عليهم أنواع التكريم طَوالَ حياتهم، وتواريهم بعد مماتهم في قبور تليق بمكانتهم.

– ذلك هو التكريم المجيد حقًّا.

– أتذكر أن أحدًا لا أذكره[٧] قد لامنا، خلال حديثنا، على أننا لن نجعل محاربينا سعداء، ما دام في وسعهم أن يقتنوا كل ما يقتنيه غيرهم من المواطنين، ولكنهم مع ذلك لا يملكون شيئًا؟ لقد أجبناه عندئذٍ بأننا سنعود إلى هذه المسألة في الوقت المناسب، ولكنا شغلنا وقتًا ما بجعل محاربينا محاربين كاملين، وبتهيئة أكبر قدر من السعادة للدولة في مجموعها، لا لفئة معينة من مواطنيها.

– إني لأذكر ذلك.

– فلنعد الآن إلى الحياة التي يحياها حراسنا. فإذا ما اتضح لنا بحق أنها أجمل وأسعد من حياة أبطال الألعاب الأولمبية، أتظن أن من الممكن مقارنتها بحياة الحذَّائين أو غيرهم من الصناع والعمال؟

– إنها لا تقارن بها على الإطلاق.

– وفي رأيي أن الأجدر بي هو أن أكرر هنا ما قلته من قبل، وهو أنه إذا كان الحارس يتوق إلى سعادة لا تتمشى مع طبيعته بوصفه حارسًا، وإذا لم يقنع بتلك الحياة الرقيقة والمضمونة في الوقت نفسه، التي هي في نظرنا خير حياة، وإذا ظل يتعلق بفكرة حمقاء

[٧] كان ذلك اعتراض أديمانتوس في مستهل الكتاب الرابع (٤١٩).

خطرة عن السعادة تدفعه إلى محاولة تملك كل ما في الدولة، ما دام يستطيع ذلك؛ فعندئذٍ سيدرك أن هزيود كان على حق حين قال: «إن النصف هو، على نحو معين، أكثر من الكل.»[٨]

فقال: لو استشارني لأشرت عليه بأن يقنع بحياته كما هي.

– وإذن فأنت توافق على أن تشترك النساء مع الرجال في كل شيء، كما قلنا من قبل، أعني في شئون التربية والأطفال وحراسة بقية المواطنين، وأن على النساء، سواء ظللن في المدينة، أم ذهبن إلى الحرب، أن يسهمن في حراسة الدولة، ويشتركن مع الرجال، كما تفعل إناث الكلاب حين تشارك ذكورها في الصيد والحراسة، وأن يتقاسمن معهم كل شيء؟ أتوافق على أن يفعلن كل هذا بقدر ما في وسعهن، وألا يتجاوزن النظام الذي وضعته الطبيعة بين الرجل والمرأة، وذلك في الأمور التي خلقت للجنسين القدرة على التعاون فيها؟

– أوافق على ذلك.

مسالك المحاربين وقواعد الحرب

– وإذن، فلم يبقَ أمامنا إلا أن نبحث إن كان من الممكن أن نجعل بين البشر تلك الوحدة الجامعة التي نلمسها لدى بقية الحيوانات، وما هي الوسائل المؤدية إلى ذلك.

– لقد نبهتني إلى ذلك، وكنت على وشك أن أحدثك فيه.

– أما عن الحرب، فأظن أن طريقتهم فيها واضحة.

– كيف؟

– إن الرجال والنساء سيذهبون إلى ميدان القتال معًا، بل سيصبحون معهم من يستطيع ذلك من أبنائهم، حتى يتعلم هؤلاء هذه الحرفة، شأنها شأن أية حرفة أخرى، بأن يلاحظوا ما يتعين عليهم أن يقوموا به عندما يشبون. وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة، بل إن عليهم أن يكونوا رسلًا ومساعدين في (٤٦٦) كل ما يتعلق بالحرب، وأن يقوموا بخدمة آبائهم وأمهاتهم. ألم تلاحظ ما يحدث في بقية المهن، وكم من المرات يخدم ابن صانع الفخار أباه ويلاحظه وهو يعمل، قبل أن يتمكن هو ذاته من صنع الفخار بنفسه؟

– لقد لاحظت ذلك بالفعل.

[٨] الأعمال والأيام، ٤٠: «يا للحمقى، الذين لا يعرفون كم يزيد النصف على الكل …»

– فهل يكون حراسنا أقل حرصًا من صناع الفخار على تربية أبنائهم بجعلهم يشاهدونهم ويكتسبون خبرة في عملهم؟

– هذا محال بالطبع.

– وفضلًا عن ذلك، فإن شجاعة كل حيوان في قتاله تزداد إن كان صغاره إلى جانبه.

فقال: هذا صحيح، ولكن الخطر ليس ضئيلًا يا سقراط في حالة الهزيمة، وهي حالة ليست نادرة في الحروب. فإذا ما جر الآباء أبناءهم معهم إلى الهلاك، لأصبحت الدولة عاجزة عن تعويض الخسارة.

فقلت: إن ما تقوله هو الحق، ولكن أتظن أولًا أن من الواجب أن نرتب الأمور بحيث لا نعرضهم للخطر؟

– كلا، ليس هذا ما أقصده على الإطلاق.

– فإذا كانت هناك حالة يتعين فيها مواجهة الخطر، أليست هي تلك التي يخرج منها المرء أحسن مما كان إذا سار كل شيء على ما يرام؟

– أجل، بكل تأكيد.

– وهل تظن أننا نصل إلى نفع قليل لا يستحق ما يتعرض له المرء من خطر، إذا ما مكنا أولئك الذين سيكونون محاربين في يوم ما، من أن يشاهدوا الحرب منذ طفولتهم؟

– كلا، فالحق أن النفع جزيل من وجهة النظر التي نتحدث عنها.

– وإذن، فلا بدَّ من أن نرتب الأمور بحيث يشاهد الأطفال الحرب مع الحرص على سلامتهم، وهذا خير حل ممكن، أليس كذلك؟

– بلى.

– ألا يكون آباؤهم، أولًا، على أكبر قدر من بعد النظر، بحيث يمكنهم أن يعرفوا مقدمًا الحملات الخطرة والحملات التي لا خطر فيها؟

– هذا معقول.

– وبذلك يصحبونهم إلى الحملات غير الخطرة ويحرصون على إبعادهم عن الحملات الخطيرة.

– تمامًا.

– كما أنهم لن يختاروا للإشراف عليهم أقل المحاربين قدرة على ذلك، وإنما يختارون أولئك الذين تسمح لهم خبرتهم وسنهم بأن يكونوا خير مرشدين وأصلح موجهين.

– هذا ما يجدر بهم فعله.

– وعلى الرغم من كل ذلك، فلا بدَّ من أن نعترف بأن الأمور كثيرًا ما تسير على غير ما نتوقع.

– بالتأكيد.

– فلكي نقيهم مثل هذه المفاجآت، يتعين علينا، أيها الصديق، أن نمنحهم أجنحة منذ طفولتهم كي يمكنهم، إذا دعت الضرورة، أن يفروا طائرين.

فتساءل: ماذا تعني؟

– أعني أن من الضروري أن نعلمهم ركوب الخيل في أول فرصة ممكنة، فإذا تعلموا الفروسية، اصطحبناهم ليشاهدوا الحرب لا على خيل شرسة جامحة، بل على أسرع الخيل وأسلسها قيادة. فتلك خير طريقة ينجون بها بأنفسهم وقت الشدة، مسرعين وراء مرشديهم الكبار.

– إن فكرتك لتبدو لي رائعة حقًّا.

(٤٦٨) فاستطردت قائلًا: وفي الحرب، كيف ننظم عَلاقات الجند بعضهم ببعض، وصلاتهم بالعدو؟ فلترَ إن كانت فكرتي صائبة.

– وما هي؟

– إذا هرب أحد الجنود من الصفوف وألقى سلاحه، أو اقترف أي فعل مشابه من أفعال الخيانة، ألا ينبغي أن ننزله إلى مرتبة العمال؟

– لا بدَّ من ذلك.

– وإذا استسلم أحدهم حيًّا للأعداء، ألا يجدر بنا أن نهديه إلى أولئك الذين أسروه، ونترك لهم حرية التصرف في غنيمتهم؟

– يقينًا.

– أما ذلك الذي يفوق الباقين شجاعة، ألا ترى أن على الشباب والأطفال أن يضعوا فوق رأسه الأكاليل، كلٌّ بدوره، في ميدان القتال؟

– هذا رأيي.

– ثم يصافحونه بعد ذلك؟

– أجل.

– ولكن، هناك شيء أعتقد أنه لن يحظى بموافقتك.

– وما هو؟

– هو أن يتبادل القبلات معهم جميعًا.

فقال: إني، على العكس من ذلك، أوافق على هذا كل الموافقة. وأود أن أضيف إلى هذه القاعدة أن كل مَنْ معه ينبغي ألا يأبى عليه قبلة خلال المعركة إن شاء، وبهذا نضمن أنه إذا كان أحد المحاربين مفتونًا بشاب أو فتاة، فسيزداد حماسة لإحراز النصر.

فقلت: هذا عظيم، ولا تنسَ أننا قد ذكرنا من قبل أن المواطنين الشجعان سيمنحون فرصًا للزواج تفوق فرص الآخرين، وأننا سنختار لهم نساء كثيرات مشابهات لهم، لينجبوا أكبر عدد ممكن من الأطفال.

– هذا ما قلناه بالفعل.

– وهاك الآن طريقة أخرى، نقتبسها عن هوميروس، لتمجيد هؤلاء الشبان بما يستحقونه. فقد قال هوميروس[٩] إن أجاكس حين أظهر شجاعة فائقة في المعركة، قدمت لهم قطعة طويلة من لحم النخاع، وهي علامة تقدير تلائم بطلًا في عنفوان قوته، فيها تكريم لشجاعته وتقوية لعضلاته في الوقت ذاته.

– هذا حسن جدًّا.

– وإذن، فسنتبع، في هذه النقطة على الأقل، نصيحة هوميروس، أي إننا نحن بدورنا، سواء في أعياد التضحية وفيما يماثلها من الحفلات سنمجد الشجعان لشجاعتهم، لا بالأناشيد والأوسمة التي تحدثنا عنها فقط، بل بمنحهم أرفع مراتب الشرف، وبتقديم اللحوم والكئوس المترعة إليهم، وبذلك نزيدهم قوة على قوتهم، ونعبر في الوقت ذاته عن إعجابنا العظيم بكل شجاع وشجاعة.

– هذا خير ما يقال.

– وها هي ذي مسألة أخرى: ألن تقول عن أولئك الذين استشهدوا في القتال بعد أن أظهروا شجاعة فائقة إنهم ينتمون إلى جنس الذهب؟

– بلا أدنى شك.

(٤٦٩) – ولكن ألا نؤمن، مثل هزيود، بأن رجال هذا الجنس «يتحولون إلى أرواح أرضية مقدسة، رفيعة، تمنع عن الفانين الشرور، وتسهر على حمايتهم»؟[١٠]

– سنؤمن بذلك ولا شك.

[٩] الإلياذة، ٨، ٣٢١–٣٢٣.

[١٠] الأعمال والأيام ١٢٢.

– وسنسأل أصحاب النبوءة أن ينبئونا عن أي الجنازات وأي التكريمات أليق بهؤلاء الذين يجمعون بين صفات البشر والآلهة معًا، وندفنهم كما تشير علينا النبوءة.[١١]

– هذا ما سنفعله.

– ومنذ أن ندفنهم نظل نرعى قبورهم ونبجلها كما لو كانوا أرواحًا ملائكية بحق، وسنقدم نفس هذه التكريمات لأولئك الذين يموتون بالشيخوخة أو بغيرها، بعد أن يكونوا قد امتازوا في حياتهم بفضيلة رفيعة.

– هذا هو العدل.

– والآن، فماذا يكون سلوك جنودنا إزاء الأعداء؟

– في أي شيء؟

– أولًا: فيما يتعلق بالعبودية، أترى من العدل أن تنزل مدينة يونانية إلى مرتبة العبيد؟ أليس علينا أن ننهاهم عن ذلك، على قدر استطاعتنا، حتى بالنسبة إلى بقية الدول، وأن نعودهم احترام الجنس اليوناني، وهو إجراء يكفل لنا تجنب الوقوع عبيدًا في أيدي البرابرة.

– هذا ما يتعين علينا أن نتجنبه بكل وسيلة.

– وعلى ذلك، فلن يكون لنا نحن عبيد إغريق، وسننصح بقية اليونانيين بأن يحذوا حذونا.

– الحق أن هذا رأيي، فإن استمعوا إلى نصحنا، فسيوجهون قواهم نحو البرابرة، وسيكفون عن كل حرب فيما بينهم.

فأضفت: والآن، أتوافق على سلب الموتى بعد النصر أي شيء ما عدا أسلحتهم؟ أليست هذه للجبان حُجة يتذرع بها حتى لا يتقدم لمواجهة العدو، وإنما يظل منحنيًا فوق جثة وكأنه يؤدي واجبًا لا مفر منه؟ الواقع أن هذا النهب طالما أودى بجيوش عديدة.

– هذا مؤكد.

– ألا ترى أن من الجشع المرذول أن ينهب المرء ميتًا؟ إن في معاملة الجثة كأنها عدو وضاعة نفس لا تليق إلا بالنساء؛ إذ إن العدو الحقيقي، وهو الرُّوح، قد تلاشى، ولم يترك مكانه سوى الأداة التي كان يحارب بها. وما أشبه من يفعلون ذلك بالكلاب التي تهجم على الحجر الذي ضربها، دون أن تمس من ألقاه.

---

[١١] أي نبوءة دلف.

– ليس هناك أي فارق بينهما بالفعل.

– فعلينا إذن أن نكف عن نهب الموتى، وندع للعدو فرصة سحب جثثهم.

– أجل، هذا ما يجب فعله حقًّا.

– وعلينا ألا نحمل أسلحتنا إلى المعابد، لنعلقها على الجدران، وأخص بالذكر (٤٧٠) الأسلحة اليونانية، إن كنا نحرص على إبداء ولائنا لبقية اليونانيين. وعلينا أن نحرص بوجه خاص على ألا ندنس معبدًا بجلب غنائم إليه من شعبنا، ما لم تقرر النبوءة غير ذلك.

– هذا عين الصواب.

– وماذا يكون سلوك الجنود إزاء العدو، من حيث تخريب الأرض وحرق البيوت الإغريقية؟

– إنني أود أن أستمع إلى رأيك أنت.

– إن رأيي هو ألا يقع تخريب ولا حرق، وأن يقتصر الأمر على الاستيلاء على محصول السنة. أتود أن أذكر لك السبب؟

– يقينًا.

– إنه ليبدو لي أن وجود كلمتَين تُعبِّران عن الحرب والنزاع المحلي يعني أن هناك اختلافًا في الطبيعة بين الاثنين. أعني الصراع بين أناس من نفس البلد والجنس، والصراع مع أناس غرباء. فالعداء بين الأقارب يسمى نزاعًا محليًّا، وبين الأجانب يسمى حربًا.

– هذه التفرقة دقيقة كل الدقة.

– أليس من الدقة أيضًا أن نقول إن الشعوب اليونانية تجمعها رابطة القرابة ووحدة الأصل، وتختلف عن البرابرة في الجنس والدم؟[١٢]

– هذا صحيح.

– فإن قاتل اليونانيون البرابرة، أو البرابرة اليونانيين، فعندئذٍ نقول: إن بين الفريقين حربًا، وإنهما بطبيعتهما أعداء، وإن هذه العداوة تستحق اسم الحرب. أما إذا قاتل اليونانيون بعضهم بعضًا، فلنقل إن القرابة بين الفريقين لم تنعدم، ولكن اليونان في هذه الحالة تبدو مصابة بداء الانشقاق على نفسها بحيث يكون اسم النزاع المحلي هذا هو ما ينطبق على هذه العداوة.

[١٢] كان أفلاطون يشعر شعورًا قويًّا بوحدة الأصل لدى الأمَّة الإغريقية، وإن لم يستطع أن ينكر الخلافات القوية التي تفرق بين البلاد اليونانية.

– إني لأوافق على ذلك. فأفكاري في هذا الشأن هي أفكارك.

– فلنتأمل الأمور إذن في ضوء هذا التعريف الذي اتفقنا عليه. فحيثما يشب نزاع وتنقسم الدولة، ويعمد أحد الفريقين إلى تخريب حقول الفريق الآخر وهدم بيوته، عندئذٍ تستطيع أن تتصور إلى أي حد يكون ذلك أمرًا مرذولًا. فليس ثمة جماعة محبة لوطنها تجرؤ على تمزيق الأرض التي هي أمها ومصدر غذائها، وإنما المعقول أن يكتفي الغزاة بالاستيلاء على محصول المهزومين، وعليهم أن يذكروا أنهم سيصلون يومًا إلى وفاق، ولن يظلوا في حرب دائمة.

– الحق أن هذه الطريقة في التفكير أقرب إلى الإنسانية من سابقتها.

– ولكن ألن تكون الدولة التي تريد تشييدها دولة يونانية؟

– هذا ضروري.

– ألن يكون مواطنوها خيرين متمدينين؟

– بالطبع.

– ألن يكونوا محبين لليونان، يشعرون بانتسابهم إليها ويشاركون بقية اليونانيين دينهم؟

– يقينًا.

(٤٧١) – وعلى ذلك، فإنهم إذا اختلفوا مع يونانيين، فإن خصومتهم هذه لن تكون إلا نزاعًا محليًّا، ما دامت تنشب بين أقرباء، ولن يطلقوا عليها اسم الحرب؟

– بلى.

– وهكذا فإنهم يمضون في خلافهم واضعين نصب أعينهم أنهم سينتهون يومًا ما إلى الوفاق.

– بالتأكيد.

– ولذا تراهم يحاولون أن يبثوا في خصومهم فضيلة التعقل، ولا يمضون في عقابهم إلى حد استعبادهم أو إفنائهم، وإنما ينظرون إليهم على أنهم أصدقاء يمكن إصلاحهم، لا على أنهم أعداء.

– إنه لكذلك بالفعل.

– ولمَّا كانوا يونانيين، فهم لن يخربوا بلاد اليونان ولن يحرقوا بيوتها، ولن ينظروا بعين العداوة إلى جميع سكان دولة ما، رجالًا ونساء وأطفالًا، وإنما يعادون مصدر الشقاق وحده، وهو عادة عدد ضئيل من الناس. وعلى ذلك، فهم لا يرضون بأن يخربوا أرضًا أو

يهدموا بيوتًا معظم سكانها أصدقاء لهم، وهم لا يمضون في عداواتهم إلى ما بعد الحد الذي يُضطر فيه المذنبون، تحت ضغط الأبرياء المعذبين، إلى أن يسلكوا سلوكًا قويمًا.

فقال: إني لأسلِّم معك بأن سلوك مواطنينا نحو خصومهم يجب أن يسير على هذا النحو، وبأن عليهم أن يعاملوا الأجانب كما يعامل اليونانيون الآن بعضهم بعضًا.

– فليكن من القوانين إذن ألا يخرب حراسنا الأرض ولا يحرقوا البيوت.

– لنسن هذا القانون، ولنعترف بأنه قانون عادل كالباقين.

هذه الدولة لا تتحقق إلا عندما يصبح الفلاسفة ملوكًا.

ولكني أعتقد، يا سقراط، أننا لو تركناك على هذا النحو فلن تذكر مطلقًا ذلك الموضوع الذي استبعدته منذ برهة لتدخل في كل هذه التفصيلات، وأعني به موضوع إمكان قيام دولة لها مثل هذا الدستور، والوسائل المؤدية إلى ذلك. إني لأسلم معك بأن هذا الدستور لو تحقق، لجلب للدولة التي يتحقق فيها فوائد جمة. وأستطيع أن أضيف، من جانبي، إلى هذه الفوائد بعضًا مما أغفلت ذكره، وأعني بها أنه على قدر العنف الذي يحارب به محاربونا أعداءهم، يزداد تكاتفهم فيما بينهم؛ إذ إن قرابتهم وثيقة، والأسماء التي يطلقونها على أنفسهم هي أسماء الأخوة أو الآباء أو الأبناء، كما أن إشراك النساء في القتال، سواء وضعن في الصفوف الأمامية مع الرجال، أم اصطففن خلف الجيش المحارب الإرهاب العدو، ولكي يستعان بهن عند الحاجة؛ أقول إن في هذا الإشراك ما يجعل محاربينا أبطالًا لا يهزمون. أما في وقت السلم، فإنهم سينعمون بخيرات هائلة لم نذكر عنها شيئًا.

ولكني ما دمت أتفق معك على أن تطبيق دستورنا يؤدي إلى التمتع بكل هذه الخيرات وبغيرها، فليس لك أن تواصل الكلام في الدستور ذاته، وإنما لنحاول أن نثبت لأنفسنا أن من الممكن تحقيقه، وندرس وسائل هذا التحقيق، وندع جانبًا كل ما عدا ذلك من الموضوعات.

(٤٧٢) فقلت: يا له من هجوم مفاجئ حقًّا! لقد نفِد صبرك من طول ترددي، وربما لم تكن تدرك أنني، بعد أن نجوت بعناء شديد من موجتين،[١٣] أواجه الآن أقسى الأمواج وأعتاها، وهي الموجة الثالثة التي تلقي بي في خضمها الآن، والحق أنك إن رأيت هذه الموجة بنفسك، واستمعت إلى ردي عليها، لالتمست لي كل العذر، ولأدركت سبب ترددي وخوفي من أن أتقدم باقتراح بلغ هذا القدر من الغرابة، أو طرحه على بساط المناقشة.

[١٣] وهما المساواة بين المرأة والرجل، وإلغاء الأسرة.

فأجاب: الحق أنك كلما أمعنت في انتحال هذه الأعذار، ازددنا نحن إلحاحًا عليك في أن توضح لنا وسيلة تحقيق هذا الدستور. فلتتحدث إذن وكفاك إضاعة للوقت.

– حسن، فلأبدأ بتذكيركم بأننا ما وصلنا إلى هذه النقطة إلا من أجل البحث عن طبيعة العدل والظلم.

– هذا صحيح، ولكن فيمَ يهمنا هذا؟

– لا شيء، ولكنا إذا وصلنا إلى كشف طبيعة العدالة، فهل تشترط على مَنْ يتصف بالعدل أن تكون شخصيته مماثلة تمامًا لما نعرفه عن العدالة، وأن يكون في هوية تامة معها، أم يكفينا أن يقترب منها بقدر الإمكان، وأن يكون أقرب إليها من كل مَنْ عداه مِنَ الناس؟

– هذا وحده يكفينا.

– وعلى ذلك، فإننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة، وعما يكونه الرجل العادل، إن أمكن وجوده، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم، إنما كنا نبحث عن ذلك لكي نهتدي إلى أنموذج. فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين، والتفكير في مدى سعادتهما أو شقائهما، لكي نصل إلى أن أشبه الناس بهما يلقى مصيرًا قريبًا كل القرب من مصيرهما. أما إمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل، فذلك ما لم يدخل في نطاق مشروعنا.

– إن ما تقوله هو الحق.

– فإذا ما قام مصور يرسم وجهًا ذا جمال نموذجي، وحدد كل ملامحه بدقة كاملة، فهل تظن أن عجزه عن إثبات إمكان وجود شخص كهذا بالفعل هو أمر ينقص من قدره؟

– كلا بالتأكيد.

– فلنقل إذن: ألم نتتبع بدورنا أنموذج الدولة الكاملة في هذا الحديث؟

– بلى.

– فهل تعتقد أن ما قلناه يفقد قيمته إن لم نستطع أن نثبت إمكان تكوين دولة على هذا النحو؟

– كلا بالتأكيد.

– فتلك إذن حقيقة هذا الموضوع. ولكن إذا تعين عليَّ، إرضاءً لك، أن أحاول إثبات أهم الوسائل التي يمكن بها تحقيق مثل هذه الدولة، ومدى إمكان تحقيقها، فلا بدَّ أن أسألك الاعتراف بأن هذا المبدأ ينطبق في هذه الحالة أيضًا.

– وما هو؟

(٤٧٣) – أتعتقد أن النظرية يمكن أن تتحقق عمليًّا على نحو كامل؟ ألا تقضي طبيعة الأشياء بأن يكون الفعل العملي أبعد عن الحقيقة من الكلام؟ إن الناس قد يعتقدون بعكس ذلك، ولكن أتوافقني أنت على هذا الرأي؟

– إني لأوافقك.

– فلا تطلب مني إذن أن أحقق بالفعل كل ما عرضته في الحديث. ولكن إن أمكنني أن أهتدي إلى الوسائل التي تتيح إقامة دولة شديدة الشبه بمثلنا الأعلى هذا، فلتسلم عندئذٍ بأنني قد أثبت ما نطلبه، وهو إمكان تحقيق دستورنا. ألن تكون راضيًا بهذه النتيجة؟ إنني، على الأقل، راضٍ بها.

– وأنا كذلك.

– إن علينا أن نوضح الآن العيوب التي تجعل حكم الدول الحالية مختلفًا عن حكم دولتنا، ونبحث في التعديلات التي تؤدي بها إلى أن تكتسب روح دستورنا. ومن الواجب أن تكون هذه التعديلات بسيطة قدر الإمكان، أي أن تقتصر على نقطة واحدة، أو على نقطتين. وعلى أية حال فلنجعل التغيُّرات، على قدر استطاعتنا، قليلة الأهمية.

– هذا حسن جدًّا.

– وإذن، فلنغير فيها شيئًا واحدًا، وأنا على ثقة من أن في وسعي أن أثبت لك كيف ينقلب وجه الدولة من أساسه. وصحيح أن هذا التغيير ليس بالأمر البسيط ولا بالهين، ولكنه ممكن.

– وما هو؟

– إن عليَّ الآن أن أواجه ما وصفته بأنه ثالثة الأمواج وأعتاها، ولكن ينبغي أن أفصح عن رأيي الغريب، حتى لو تحولت الموجة إلى ضحكات تغمرني بالسخرية وتغرقني بالاستهزاء. فلتتأمل ما سأقوله لك.

– قل.

– ما لم يصبح الفلاسفة ملوكًا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكًا وحكامًا فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث، من جهة أخرى، أن قانونًا صارمًا يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة؛ ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ، يا عزيزي جلوكون، حدة الشرور التي تصيب الدولة بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله. وما لم يتحقق ذلك، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها

العامة أن تولد، وأن يكتمل نموها. ذلك ما كنت أتردد في إعلانه منذ وقت طويل، إدراكًا مني لمدى مخالفته للآراء الشائعة. ومع ذلك، فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أي نحو آخر.

فهتف: يا له من رأي يا سقراط، ويا له من تصريح ذلك الذي أدليت به! (٤٧٤) لا بدَّ أنك تتوقع الآن، بعد ما صرحت به، أن يقوم عدد من الناس، ليسوا ممن يُستهان بهم، بخلع ستراتهم في الحال، والتسلُّح بما تصل إليه أيديهم، ومهاجمتك بكل قواهم، ليعاملوك بما تستحق. فإن لم تصدهم بقوة الحُجة، وإن لم تستطع أن تنجو منهم، فستعلم جيدًا كيف يكون المرء هدفًا للسخرية والاحتقار.

فقلت: إنك أنت الذي دفعت بي إلى هذا الموقف الحرج.

فقال: إنني لأغبط نفسي على ذلك، ولكن ثق أنني لن أتخلى عنك، وإنما سأعينك بكل قواي، أعني بتمنياتي وتشجيعي. وربما كان في وسعي أن أجيب عن أسئلتك على نحو أصلح مما يجيب به غيري. فلتحاول إذن، وقد اكتسبت بهذه المعونة قوة، أن تثبت للمرتابين أن الحق معك.

تعريف الفيلسوف

فقلت: سأحاول إذن، ما دمت أجد فيك حليفًا يشد أزري.

إنه ليبدو لي من الضروري، إن شئت أن أنجو من أولئك الذين تتحدث عنهم، أن أصف لهم نوع الفلاسفة الذين نقول إن علينا توليتهم الحكم، حتى إذا ما ازدادوا بهم علمًا، أمكننا أن ندافع عن أنفسنا بأن نبين أن الطبيعة قد فطرت البعض بحيث يتعلق بالفلسفة ويحكم الدولة، وفطرت البعض الآخر بحيث يعجز عن التفلسف ويطيع مَن يحكمه.

– إن هذا هو وقت بحث هذا الموضوع.

– حسن، فلتتبعني لترى إن كنت رائدًا صالحًا.

– سر في طريقك إذن.

– أهناك ما يدعوني إلى أن أذكرك بأننا عندما نقول عن شخص إنه يحب شيئًا ما فلا بدَّ — إن كانت تلك الكلمة صحيحة — من أن يبدي حبه لذلك الشيء بأكمله، لا لجزء منه فحسب؟

– أظن أن عليك أن تذكرني بذلك؛ لأنني لا أذكره جيدًا.

– لقد كان الأجدر بإجابتك هذه شخصًا أقل منك خبرة بالحب يا جلوكون. فلا بدَّ أنك تعلم أن كل شاب في زهرة العمر يخلب لب رجل يقدر الحب ويتذوقه مثلك، ويبدو له

جديرًا برعايته وعنايته. أليست هذه طريقتك في السلوك نحو مَن تحبهم؟ إن أحدهم لو كان مقوس الأنف لأطريت فيه ذلك فأسميته رشيقًا. ولو كان ذا أنف مجدوع، لقلت إنه ذو مظهر ملوكي. ولو كان أنفه مستقيمًا، لقلت إنه تام التناسق. أما ذوو البشرة السمراء من الصبية، فإن مظهرهم عسكري خشن، وذوو البشرة البيضاء أبناء الآلهة، كما أن من الشائع الحديث عن البشرة الشاحبة وهو فيما أرى تعبير غير مطابق؛ إذ إنه هو اللفظ الذي يعبر به المحب عن عدم وجود عيب في بشرة محبوبة. وبالاختصار، فإنك تلجأ إلى كل الحُجج، وتغني بكل الأنغام، حتى لا يفلت منك واحد ممن هم في زهرة العمر.

(٤٧٥) – إن كنت تتخذني مثالًا لوصف سلوك المحبين وأحوالهم، فإني أوافقك لغرض الجدل.

– ولنتأمل أيضًا محبي الخمر: ألا تراهم يسلكون إزاءه على نفس النحو وينتحلون شتى المعاذير ليحتسوا أي نوع منه؟

– هذا صحيح.

– ولا بدَّ أنك قد لاحظت أيضًا، عن الطموحين، إنهم إن لم يمكنهم قيادة جيش بأسره، اكتفوا بقيادة فرقة منه، وإن لم يمكنهم أن يحظوا بتكريم علية القوم وسادتهم، اكتفوا بتكريم الأتباع وعامة الناس، حرصًا منهم على أن يكرموا على أي نحو.

– هذا صحيح كل الصحة.

– فهل توافق إذن على أننا عندما نقول عن شخص إنه يرغب شيئًا ما، فإننا نعني أنه يرغبه بتمامه دون تمييز؟

– أجل.

– ألا يجدر بنا إذن أن نقول عن الفيلسوف بدوره أنه لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك، وإنما يعشقها كلها؟

– هذا صحيح.

– فإن وجد شخص ينفر من المعرفة، وبخاصة إن كان لا يزال حدثًا لا يميز الطيب من الرديء، فإننا نقول عنه إنه لا يحب المعرفة أو الحكمة، مثلما ينبغي ألا نقول عمن يأنف من الأكل إنه جائع أو إنه يشعر برغبة في الأكل، أو إنه نهم، وإنما نقول إنه متقزز.

– إنك لعلى حق في هذا.

– أما إذا كان المرء ميالًا إلى تذوق كل المعارف، وكان عكوفًا على اكتساب العلم، نهمًا إلى الاطلاع، ففي هذه الحالة وحدها يحق لنا أن نسميه فيلسوفًا.

فأجاب جلوكون: إن مَنْ يستمع إلى قولك هذا يستنتج أن هذه الصفة تتوافر في أفراد كثيرين، يكونون مجموعة غير متآلفة. فيبدو لي أن حب الاستطلاع، والميل إلى كل ما هو جديد في التجربة، هو الذي يُكسب الناس الميل إلى كل ما يمكن رؤيته وسماعه في الحفلات الموسيقية. وهذه فئة يكون من الغرابة بمكان أن نضعها في مصاف الفلاسفة؛ إذ إن أفرادها لا يجشمون أنفسهم أبدًا عناء الاشتراك في مناقشة فلسفية أو ما يشبهها، وإنما يجرون في كل مكان ليستمعوا إلى كل الطقوس الديونيزية، حريصين على ألا تفوتهم واحدة منها، سواء في المدينة أو في الريف، وكأنهم ملزمون، بموجب تعاقد صريح، بالاستماع إليها كلها. فهل ترى أن حب الاستطلاع عند هؤلاء، وكذلك عند هواة الفنون الأخرى الأقل شأنًا، يعطيهم الحق في أن يسموا أنفسهم فلاسفة؟

فقلت: «ما كان هذا رأيي قط. فهؤلاء ليس لهم من الفلسفة إلا المظهر.»

فسأل: وإذن فمَن هم الفلاسفة الحقيقيون في رأيك؟

– إنهم أولئك الذين يعشقون الحقيقة.

– هذا حسن. ولكن لتفصح عن فكرتك.

– ليس هذا بالأمر الهين لو كنت أحدث غيرك. أما أنت، فأظنك تتفق معي في هذا الأمر.

– وما هو؟

(٤٧٦) – إنه لما كان الجميل عكس القبيح، فهما شيئان.

– بلا جدال.

– وما داما اثنين، فكل منهما واحد.

– أوافقك أيضًا على ذلك.

– وهذا يصدق أيضًا على العدل والظلم، وعلى الخير والشر، وعلى كل المُثل.[١٤] فكل منها لو نظرنا إليه في ذاته لكان واحدًا، ولكنها تتبدى في عدد كبير من التجمعات، فتمتزج بأفعال، وبأجسام مادية، وببعضها البعض، وهكذا يبدو كل منها كثيرًا.

– هذا صحيح.

[١٤] هذه أول مرة يرد فيها الحديث عن نظرية المُثل أو الصور في المحاورة، وهي تقدم هنا بإيجاز، ودون برهان؛ لأنها ستُعرض فيما بعد بالتفصيل.

فاستطردت قائلًا: وعلى أساس هذه الملاحظة، أستطيع أن أميز بين أولئك الذين أطلقت عليهم اسم محبي الفنون وأصحاب الشئون العلمية، وبين الفلاسفة الذين يعنينا هنا أمرهم، والذين هم وحدهم الجديرون بهذا الاسم.

– فقال: أفصح عن فكرتك.

فقلت: إن محبي الأنغام والمناظر تستهويهم الأصوات العذبة والألوان البديعة والأشكال الجميلة وكل ما يتمثل فيه الجمال، ولكن ليست لديهم القدرة الفكرية على تأمل الجميل في ذاته أو التمتع به.

فقال: هو كذلك حقًّا.

– أما أولئك الذين يتسنى لهم أن يرقوا إلى الجميل في ذاته، وأن يتأملوا ماهيته، فهم نادرون حقًّا، أليس كذلك؟

– إنهم نادرون بالتأكيد.

العلم والظن

فإذا كان هناك شخص يؤمن بوجود الأشياء الجميلة، دون أن يؤمن بوجود الجمال في ذاته، ويعجز عن أن يتتبع من أراد أن يطلعه عليه، فهل تظن أن هذا الشخص يحيا بحق؟ أليست حياته كلها حلمًا؟ فلنتأمل معنى الحلم. أليس هو خلط المرء سواء في يقظته أو في منامه، بين الشبيه المحاكي وبين الشيء الواقعي الذي يحاكيه هذا الشبيه؟

– في رأيي أنا على الأقل أن هذا هو الحلم.

– أما ذلك الذي يسلم بوجود الجمال في ذاته، ويتسنى له أن يتذوق هذا الجمال في ماهيته، وكذلك الأشياء التي تشارك فيه، دون أن يخلط بين هذه الأشياء وبين الجمال، وبين الجمال وبين هذه الأشياء، فهل تراه شخصًا حالمًا أم متيقظًا؟

فقال: إنه متيقظ بالتأكيد.

– وإذن فتفكير ذلك الرجل العارف يستحق أن يسمى معرفة، أما تفكير الآخر، الذي يبني أحكامه على مظاهر، فليس إلا ظنًّا.

– بلا شك.

– ولكن إذا هب في وجهنا ذلك الرجل الذي قلنا عنه إن تفكيره ظن لا علم، واعترض على رأينا، ألا يكون الأجدر بنا أن نهدئه ونقنعه بالحسنى، بدلًا من أن نخبره صراحة أن ذهنه مختل؟

– هذا ما يجب علينا أن نفعله.

– حسن، فلنبحث فيما يمكننا أن نجيب به عليه، أم أنك تود منا أن نوجه إليه سؤالًا، ونؤكد له أنه لو كان على علم بشيء، فنحن لسنا غيورين منه، وإنما يسعدنا أن نلقى رجلًا له علم بشيء؟ سنسأله قائلين: أجبنا، هل العارف يعرف شيئًا ما أم لا يعرف شيئًا؟ فلتجب أنت يا جلوكون نيابة عنه.

(٤٧٧) فقال: سأجيب بأنه لا بدَّ أن يعرف شيئًا ما.

– شيئًا موجودًا أم غير موجود؟

– بل شيئًا موجودًا؛ إذ كيف نعرف شيئًا غير موجود؟

– وهكذا فلا بدَّ أن نوقن، مهما كانت وجهة النظر التي نتخذها، بأن ما يوجد على نحو كامل يعرف على نحو كامل، وما لا يوجد على الإطلاق، لا يعرف على الإطلاق؟

– هذا مؤكد.

– حسن. ولكن إذا كان ثمة أشياء من طبيعتها أنها توجد ولا توجد في الوقت نفسه، ألن تحتل هذه موقعًا وسطًا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق؟

– بلى.

– ولمَّا كانت المعرفة تتعلق بالموجود، والجهل يجب أن يلحق باللاموجود، فعلينا أن نبحث لهذا الشيء الوسط عن شيء يقع بين المعرفة والجهل، إن أمكن وجود شيء كهذا.

– بالتأكيد.

– أليس هناك شيء اسمه الظن؟

– بلا شك.

– وهل هو ملكة مختلفة عن المعرفة، أم أنه هو المعرفة ذاتها؟

– إنه ملكة مختلفة.

– وإذن فلا بدَّ أن يكون موضوع الظن شيئًا وموضوع المعرفة شيئًا آخر تبعًا لقدرة كل منهما.

– أجل.

– على أن الموضوع الطبيعي للمعرفة هو الوجود، أعني معرفة حقيقة الوجود. ومع ذلك يبدو لي أن علينا، قبل أن نواصل سيرنا، أن نحدد فكرة معينة.

– ما هي؟

– فلنقل إن الملكات هي أنواع القوى التي تتيح لنا، ولكل فاعل آخر، أن نفعل ما يمكننا أن نفعله. فالبصر والسمع مثلًا ملكتان بهذا المعنى. أتراك تفهم ما أعني بهذا الاسم العام؟

– أجل، إني لأفهم ما تعنيه.

– سأنبئك إذن عن رأيي في الملكات. إنني لا أستطيع أن أرى فيها لونًا ولا شكلًا، ولا أية صفة من تلك الصفات التي تتيح لي، في حالة الأشياء الأخرى العديدة، أن أميز الواحد منها عن الآخر. وكل ما أستطيع أن أفعله في حالة الملكة هو أن أتأمل موضوعها وتأثيراتها، وعلى هذا الأساس أستطيع تحديد كل منها، بحيث أقول بهوية تلك التي تتخذ لنفسها موضوعًا واحدًا وتؤدي إلى نفس التأثير، في حين أقول باختلاف تلك التي يختلف موضوعها وتؤدي إلى تأثيرات مختلفة. فهل هذه هي الطريقة التي تميز بها أنت بدورك الملكات بعضها عن بعض؟

– أجل.

– والآن فلنعد، أيها الصديق الكريم، إلى المعرفة، أتدرجها ضمن الملكات، أم ضمن فئة أخرى؟

فقال: إنها ملكة، بل إنها لأقوى الملكات.

– وما قولك في الظن؟

– إننا لا نستطيع أن ندرج الظن تحت نوع آخر؛ إذ إنه ليس إلا الملكة التي تتيح لنا الحكم على ظواهر الأمور.

– ولكنك قد سلمت منذ برهة وجيزة بأن المعرفة والظن مختلفان.

– أجل؛ لأنه ليس من المعقول أن يخلط المرء مَنْ هو معصوم من الخطأ بمن هو معرض للخطأ.

(٤٧٨) – فقلت: حسنًا. فنحن إذن متفقان على هذه المسألة، وهي أن المعرفة والظن مختلفان.

– أجل.

– ولمَّا كانت قدرة كل منهما تختلف عن قدرة الآخر، فلا بدَّ أن يكون لكل منهما موضوع مختلف.

– هذا ضروري.

– على أن موضوع المعرفة هو الموجود، وقدرتها في أن تعرفه على ما هو عليه، أليس كذلك؟

– أجل.

– أما الظن، فهو القدرة على إدراك الظاهر.

– أجل.

– فهل للظن نفس الموضوع الذي تدركه المعرفة. وهل يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوعًا للمعرفة والظن في آنٍ واحد، أم أن هذا محال؟

فقال: هذا محال، تبعًا للمبادئ التي سلمنا بها؛ ذلك لأنه إذا صح أن للملكات موضوعات مختلفة، وأن المعرفة والظن ملكتان، وملكتان مختلفتان، كما نؤكد، فإنه يترتب على ذلك استحالة أن يكون الشيء نفسه موضوعًا للمعرفة وللظن في آنٍ واحد.

– وعلى ذلك، فلو كان موضوع المعرفة هو الموجود، فلا بدَّ أن يكون موضوع الظن شيئًا غير الموجود؟

– أجل.

– أيكون هو اللاموجود، أم أن من المحال كذلك أن يكون اللاموجود موضوعًا حتى للظن؟ فلتفكر في الأمر؛ إن من لديه ظن، لا بدَّ أن يكون لديه ظن بشيء ما، أم تعتقد أن من الممكن أن يكون لديه ظن لا ينطبق على شيء؟

– هذا محال.

– فمن لديه ظن، لديه إذن ظن بشيء ما؟

– أجل.

– ولكن اللاموجود ليس شيئًا، بل هو لا شيء، إن شئنا الدقة في التعبير.

– بالتأكيد.

– ولكننا قلنا: إن الجهل متعلق باللاموجود، والمعرفة بالموجود.

– هذا صحيح.

– وإذن فالظن لا يتعلق بالموجود ولا باللاموجود.

– كلا.

– وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الظن جهلًا ولا علمًا.

– يبدو ذلك.

– فهل هو يتجاوز الاثنين معًا، وهل هو أكثر وضوحًا من العلم أو أشد غموضًا من الجهل؟

– لا هذا ولا ذاك.

فاستطردت قائلًا: «وإذن فالظن يبدو لك أشد غموضًا من العلم وأكثر وضوحًا من الجهل؟»

– هذا ما يبدو لي.

– فهو إذن بين الاثنين؟

– أجل.

– فالظن إذن شيء وسط بين العلم والجهل؟

– بالتأكيد.

– ألم نقل من قبل إننا لو صادفنا شيئًا يوجد ولا يوجد في نفس الآن، فإن هذا الشيء يحتل موقعًا وسطًا بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق، ولا يكون موضوعًا لعلم ولا لجهل، وإنما لملكة بين الجهل والعلم؟

– لقد قلنا ذلك حقًّا.

– وها نحن أولاء قد رأينا أن تلك الملكة المتوسطة هي ما نسميه بالظن.

– أجل.

– بقي علينا إذن أن نبحث في ذلك الشيء الذي يشارك في الوجود واللاوجود، والذي لا يمكن أن يجد، في الحق وجودًا خالصًا أو لاوجودًا مطلقًا. فإن اهتدينا إليه، ففي وسعنا حقًّا أن نعده موضوعًا للظن، وبذلك ننسب الموضوعين المتطرفين إلى الملكتين المتطرفتين، وننسب الموضوع الوسط إلى الملكة الوسطى. أليس هذا ما يجدر بنا أن نفعله؟

– بلى.

(٤٧٩) – فإن اتفقنا على ذلك، فإني أطلب برد من ذلك المعارض الشجاع الذي لا يؤمن بوجود الجميل في ذاته، أو أي مثال للجمال المطلق يظل دائمًا ثابتًا وفي هوية مع ذاته، والذي لا يعترف إلا بالكثرة من الأشياء الجميلة — ذلك الذي يحب الأشياء كما تظهر، ولا يطيق أن يتحدث إليه مخلوق عن الجمال الواحد، والعدالة الواحدة، وما إلى ذلك. سأقول له: تأمل أيها الصديق. أيوجد بين ذلك الجمع الكبير من الأشياء الجميلة، ما ليس فيه جانب قبيح، أو بين الأفعال العادلة ما ليس فيه جانب من الظلم، أو بين الأمور الصالحة ما ليس فيه جانب غير صالح؟

فأجاب: كلا، إن الأشياء الجميلة لا بدَّ أن تبدو قبيحة في وجه من أوجهها، وكذلك الحال في كل الصفات الأخرى التي تحدثت عنها.

– وبالمثل، فإن الأشياء العديدة المزدوجة ينبغي أن نعدها أنصافًا مثلما نعدها أزواجًا.

– أجل.

– والأشياء الكبيرة والصغيرة، والخفيفة والثقيلة، أتصدق عليها واحدة من هاتين الصفتين المتقابلتين أكثر مما تصدق عليها الصفة المضادة؟

– كلا؛ لأن لكل منها نصيبًا من الصفتين معًا.

– وإذن فأيًّا كانت الصفات التي ننسبها إلى هذه الأشياء العديدة، فهل يحق لنا القول إن هذه الصفات موجودة فيها على نحو مطلق، أكثر مما يحق لنا القول إنها غير موجودة فيها؟

فقال: إن ذلك ليشبه تلك الدعابات المزدوجة المعنى التي يتداولها الناس على مائدة الطعام، ويشبه لغز الخصي الذي يضرب الخفاش،[١٥] حيث يكون على المرء أن يخمن بمَ ضربه وعلى أي شيء ضربه؛ إذ إن من الممكن أن تحمل هذه الأشياء بدورها على وجهين، وليس في وسع المرء أن يجزم بأنها موجودة أم غير موجودة، أم كلاهما معًا، أم أنها ليست بهذا ولا ذاك.

فاستطردت قائلًا: فهل تعلم ما يجدر عمله بالنسبة إلى هذه الأمور؟ أليس أفضل ما نفعله هو أن نضعها بين الوجود واللاوجود؛ ذلك لأنها لا يمكن أن تكون أكثر غموضًا من الوجود، وبالتالي لا يمكن أن تكون أقل وجودًا منه، ولا يمكن أن تكون أكثر وضوحًا من الوجود، وبالتالي أكثر وجودًا منه.

– هذا عين الصواب.

– وهكذا نكون قد اهتدينا، على ما يبدو، إلى أن الأفكار المختلفة التي لدى العامة من الجمال وما شاكله من الصفات تحلق — إن جاز هذا التعبير — في الفراغ الواقع بين الوجود المطلق واللاوجود المطلق.

– أجل.

– ولكنا قد اتفقنا من قبل على أننا إن وجدنا شيئًا من هذا النوع، فالواجب أن نقول إنه يتعلق بالظن لا بالعلم؛ إذ إن هذه هي الملكة الوسطى التي تدرك الأشياء المحلقة بين الطرفين.

---

[١٥] اللغز هو أن الخصي (وهو رجل وليس رجلًا) رأى ولم يرَ (أي رأى دون دقة) طيرًا وغير طير (الخفاش) واقفًا على غصن ليس غصنًا (أي قصبة) فضربه ولم يضربه (أي صوب نحوه ولم يصبه) بحجر لم يكن حجرًا (حجر فحمي) (والتفسير مأخوذ عن ترجمة «كورنفورد» ص١٨٣).

– لقد اتفقنا على ذلك بالفعل.

– وإذن فسنقول عن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء الجميلة، دون أن يروا الجميل في ذاته، ويعجزون عن تتبع من يود أن يرشدهم إليه، وعن أولئك الذين يتأملون الكثرة من الأشياء العادلة ولا يرون العادل في ذاته، وهكذا دواليك؛ سنقول عن هؤلاء إن كل ما لديهم ظنون فحسب، وإنهم يفتقرون إلى أية معرفة حقة بموضوعات ظنهم.

فقال: هذا أمر لا شك فيه.

– ولكن ما قولك فيمن يتأملون الأشياء في ذاتها، والتي تظل دائمًا في هوية مع ذاتها؟ ألا نقول عنهم إن لديهم معرفة، لا مجرد ظن؟

– هذا أيضًا أمر لا شك فيه.

(٤٨٠) – كما نقول بالتالي إن هؤلاء يتعلقون بالأمور التي هي موضوع للعلم، أما أولئك فيتجه تعلقهم إلى الأمور التي هي موضوعات للظن؛ ذلك لأن الأخيرين، كما تذكر، هم الذين يطربون لسماع الأصوات الجميلة ولمرأى الألوان الجميلة وكل ما شابه ذلك من مظاهر الجمال، ولكنهم لا يطيقون أن يتحدث إليهم أحد عن الجميل في ذاته بوصفه شيئًا حقيقيًّا.

– إني لأذكر ذلك.

– ألا يكون من الإنصاف أن نطلق عليهم اسم محبي الظن بدلًا من محبي الحكمة؟ وهل يحق لهم أن يغضبوا لهذا الوصف؟

فقال: كلا، إذا استمعوا لنصيحتي؛ إذ ليس لأحد أن يغضب من الحقيقة.

– فعلينا إذن أن نطلق اسم الفلاسفة، لا محبي الظن، على أولئك الذين يتعلقون في كل الأحوال بحقائق الأشياء.

– بلا جدال.

الكتاب السادس

(٤٨٤) الفيلسوف هو الذي يصلح للحكم

استطردت قائلًا: وهكذا توصلنا، بعد هذه المناقشة الطويلة المضنية يا جلوكون، إلى معرفة مَن هم الفلاسفة، ومَن هم غير الفلاسفة.

فقال: لو كانت مناقشتنا أقصر من ذلك، كان من الجائز ألا نتمكن من بلوغ هذا الهدف.

فقلت: ربما، وعلى أية حال فإني ما زلت أعتقد أن برهاننا كان يغدو أصلح لو لم يكن علينا سوى بحث هذه المسألة، ولو لم تكن أمامنا مسائل متعددة يتعين علينا معالجتها، لكي نرى على أي نحو تكون الحياة العادلة أفضل من الحياة غير العادلة.

فسأل: أي هذه المسائل سنبحث الآن؟

فأجبت: إنها قطعًا تلك التي تلي السابقة في الترتيب. فإذا كان الفلاسفة هم أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي ثابت، على حين أن مَن يعجزون عن ذلك، ويضلون طريقهم وسْطَ الكثرة والتغيُّر، لا يستحقون هذا الاسم، فأيهما ينبغي أن نعهد إليه بالإشراف على الدولة؟

– لست أدري كيف آتي بالجواب المناسب على هذا السؤال.

– إن الجواب المناسب هو أن نعين حراسنا من بين أولئك الذين يتبين لنا أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم في المجتمع.

– هذا صحيح.

فاستطردت قائلًا: لنفرض أننا نريد اختيار مَن يتولى حراسة شيء ما، فهل يمكن أن يتطرق إلينا الشك في الاختيار بين شخص أعمى، وشخص حاد البصر؟

– أي شيء يمكن أن يتطرق إلينا عندئذٍ؟

– حسن، أترى فارقًا بين العميان وبين مَن عدموا بحق معرفة كل حقيقة، ومَن افتقرت رُوحهم إلى كل أنموذج واضح للحقيقة الكاملة، وعجزوا عن أن يتأملوا جميع تفاصيل هذه الحقيقة المُثلى ويرجعوا بأنظارهم إليها دائمًا، كما يفعل الرسام حين يتأمل أنموذجه، قبل أن يشرعوا في تطبيق مبادئ العدل والشرف والخير على القوانين الدنيوية، إن لم تكن قد طبقت من قبل، أو قبل أن يتولَّوا المحافظة على ما قد يكون موجودًا منها بالفعل؟

فقال: كلا، بالتأكيد، فلست أرى فارقًا كبيرًا بينهما.

– فهل يحق لنا أن نختار حراسنا من بين هؤلاء، مفضلين إياهم على أولئك الذين يعرفون حقائق الأشياء، ويجمعون إلى ذلك خبرة شيء؟

فقال: إنه لمن الحمق ألا نختار الفلاسفة، الذين يتفوقون تمامًا على غيرهم في معرفتهم، التي هي أعظم ميزاتهم، على شرط ألا يكونوا أقل من غيرهم في سائر الصفات.

(٤٨٥) – وإذن فإن ما يتعين علينا القيام به هو أن نحدد الطريقة التي يمكنهم بها أن يجمعوا بين الخبرة وبين الفلسفة.

– أجل.

– فعلينا أولًا، كما ذكرنا في مستهل هذا الحديث، أن نكون صورة واضحة عن استعدادهم الطبيعي. وأظن أننا لو اتفقنا على هذه المسألة، فسوف نتفق على أن الجمع بين هذه الميزات ممكن، وعلى أننا لسنا بحاجة إلى مزيد من البحث عمن يصلحون لقيادة الدولة.

– وكيف ذلك؟

– إن هناك صفة للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل، وهي تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شيء من تلك الماهية التي تظل باقية أبدًا، والتي لا تنال منها تقلبات الكون والفساد.

– أوافقك على ذلك.

فاستطردت قائلًا: ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها، وأنهم لا يتنازلون بمحض اختيارهم عن أي جزء منها، كبيرًا كان أم صغيرًا، ثمينًا أم تافهًا، كما قلنا من قبل عندما شبهناهم بالعشاق ومحبي التكريم.

فقال: هذا صحيح.

– وهناك صفة أخرى بعد هذه نود أن نرى إن كان من الضروري أن تتوافر في أولئك الذين هم على النحو الذي ذكرنا.

– ما هي؟

– الصدق ومحبة الحق، وكراهية الزيف وعدم قبول الكذب في أية صورة من صوره.

– هذا أمر طبيعي.

– إنه ليس أمرًا طبيعيًّا فحسب، أيها الصديق، بل إن الضرورة ذاتها تحتم أن تمتد الرغبة الطبيعية في أي موضوع إلى كل ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الموضوع.

فقال: هذا صحيح.

– فهل هناك ما هو أوثق ارتباطًا بالعلم من الحقيقة؟

– لا شيء.

– وهل يتسنى للشخص الواحد أن يكون محبًّا للعلم والبطلان معًا؟

– هذا محال.

– إذن فلا بدَّ أن يسعى مَنْ يحب العلم بحق إلى الحقيقة طوال حياته، وبكل ما أوتي من قوة.

– هذا صحيح.

– ولكن إذا ما اتجهت الرغبات بعنف نحو موضوع واحد، فإننا نعلم عندئذٍ أن اتجاهها نحو بقية الموضوعات سيغدو أضعف، ما دام التيار قد انحرف كله في هذا الاتجاه.

– بلا شك.

– وعلى ذلك، فإن الشخص الذي تتجه رغباته كلها نحو العلم وما يرتبط به، لا يسعى إلا إلى اللذة التي تستمتع بها الرُّوح وحدها، ويدع جانبًا لذات البدن، وذلك إن كان فيلسوفًا بحق، لا مدعيًا للفلسفة.

– هذا ضروري.

– مثل هذا الرجل يكون معتدلًا، لا يستبد به أي نوع من الجشع؛ إذ إنه آخر من يهتم بالأمور التي يسعى الناس من أجلها إلى المال والسلطان وينفقونه بسخاء عليها.

– هذا حسن.

(٤٨٦) – وها هي ذي مسألة أخرى يتعين علينا بحثها، في سعينا إلى تمييز الطبيعة الفلسفية من غيرها.

– وما هي؟

– هي أن تكون النفس أبعد ما تكون عن الوضاعة، ما دام صغر النفس هو أبعد الأمور عن الرُّوح التي تتجه دومًا إلى إدراك مجموع الأشياء الإنسانية والإلهية معًا.

– هذا عين الصواب.

– فإذا كان المرء قد وهب مثل هذه النفس الكبيرة، وأحاط فكره بالزمان في كليته والوجود في مجموعه، فهل تظنه قادرًا على أن يرى في هذه الحياة البشرية شيئًا ذا بال؟

– هذا محال.

– وإذن، فمثل هذا الرجل لن يرى في الموت ما يخيف؟

– كلا، مطلقًا.

– وعلى ذلك، فإن من كان بطبيعته جبانًا وضيعًا لا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقة بنصيب؟

– كلا، على ما يبدو لي.

– أما إذا كان المرء معتدلًا، مترفعًا عن الجشع وعن الوضاعة والغرور والجبن، فلن يكون من الصعب التعامل معه، ولن يكون ظالمًا.

– كلا.

– فإن شئت أن تحدد الصفات المميزة للروح الفلسفية، فلتحرص على أن يكون من بينها اتصاف المرء منذ حداثته بصفات النزاهة والرقة وحسن المعاملة.

– بالتأكيد.

– وهناك أمر آخر لا أظنك ستتجاهله.

– ما هو؟

– هو كون المرء سريع التعلم أو بطيء الفهم. فهل يحق لنا أن نتوقع من الشخص أن يتفرغ جديًّا لدراسة معينة إذا كان يحس فيها بالضيق، ويتقدم فيها ببطء على الرغم مما يبذله من الجهد؟

– ليس هذا ممكنًا.

– فإن لم يكن في وسعه أن يحفظ شيئًا مما تعلمه، أي إذا نسي كل شيء، ألن يؤدي نسيانه إلى خلو ذهنه من كل علم؟

– هذا ضروري.

– فإذا ما تبين له أنه قد أجهد نفسه بلا طائل، ألن ينتهي به الأمر إلى أن يسأم من نفسه ومن دراسته العقيمة؟

– لا بدَّ أن يحدث ذلك.

– وإذن فلن ندع نفسًا عدمت قوة الذاكرة تنضم إلى زمرة الفلاسفة، بل سنشترط أن تكون لها ذاكرة قوية.

– بالتأكيد.

– ولكن في وسعنا أن نؤكد أن النفس التي تفتقر إلى التهذيب وإلى الرقة، تتجه بطبيعتها إلى العنف ولا تعرف الاعتدال.

– بلا شك.

– فهل ترى الحقيقة أقرب إلى الاعتدال أم إلى عكسه؟

– إلى الاعتدال؟

– فلا بدَّ إذن أن نبحث عن روح تجمع إلى الصفات السابقة، الاعتدال والرقة، وتتجه من تلقاء ذاتها إلى التعمق في ماهية كل شيء.

– بلا جدال.

– فهل لديك أي شك، بعد أن عددنا هذه الصفات، في أنها كلها ضرورية، ومرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، بالنسبة إلى الرُّوح التي يتعين عليها أن تسعى إلى تحصيل معرفة تامة كاملة بالوجود؟

– بل إن لها ضرورة قصوى لمثل هذه الرُّوح.

(٤٨٧) – فهل تجد إذن ما يعاب به على مهنة لا يستطيع المرء أن يجيدها إلا إذا كان قد وهب بطبيعته ذاكرة قوية، وسرعة بديهة، ونفسًا كبيرة رقيقة، وكان محبًّا ورفيقًا للحقيقة وللعدالة، وللشجاعة والاعتدال.

إن «مومومس Momos»[١] ذاته لن يجد فيها ما يعاب عليه.

فاستطردت قائلًا: حسنًا، ألا تود أن تعهد برئاسة الدولة لأناس كهؤلاء، بعد أن يكتمل علمهم وتكتمل خبرتهم في الحياة؟

وعندئذٍ تَدخَّل أديمانتوس قائلًا: إن المرء ليعجز، يا سقراط، عن أن يجد ما يعارض به حججك، ومع ذلك فهل تود أن نعرف الأثر الحقيقي الذي تتركه في نفوس سامعيك، كلما تحدثت على هذا النحو؟ إنهم ليتصورون أن جهلهم بطريقتك في التساؤل والإجابة يؤدي بهم، أثناء النقاش، إلى الابتعاد عن الحقيقة مسافة ضئيلة في كل سؤال، بحيث تتراكم تلك المسافات الضئيلة كلها في نهاية النقاش فتبدو خطأً جسيمًا، مضادًّا كل التضاد لموقفهم

[١] إحدى شخصيات هزيود، وهو يمثل روح البحث عن العيوب.

الأول. وكما يجد اللاعب القليل الدراية في لعبة الشطرنج أن اللاعب الماهر قد حاصره بحيث يعجز في نهاية الأمر عن تحريك قطعة، فكذلك ينتهي الأمر بمستمعيك إلى أن يحاصروا، ويضطروا إلى التزام الصمت في ذلك النوع من «الشطرنج» الذي تحل فيه الكلمات محل القطع الخشبية، ولكن هذا لا يثبت بالفعل أنهم بعيدون عن الصواب. والواقع أن الموقف الذي وصلنا إليه الآن هو الذي أثار في ذهني هذه الملاحظات. ففي موقفنا هذا يستطيع أي شخص أن يقول إنه لا يجد ما يناقض به كل سؤال توجهه، ومع ذلك فإن الواقع الفعلي يثبت بوضوح أن كل من تفرغ للفلسفة، وظل عاكفًا على دراستها أطول مما ينبغي، بدلًا من أن يكتفي بدراستها في حداثته بوصفها جزءًا من تعليم عام ثم يدعها بعد ذلك جانبًا؛ أقول إن كل من فعل ذلك يبدو في نظر معظم الناس مخلوقًا شاذًّا بحق، إن لم يصبح بغيضًا إلى نفوسهم، على حين أن أولئك الذين يبدون أعقل الناس لا يجنون من تلك الدراسة التي أطنبت في مدحها سوى العجز عن خدمة الدولة. فلما سمعت اعتراضه، قلت: أتظن أن مَن يقولون هذا مخطئون؟

فأجاب: لست أدري ولكن أوثر أن أستمع إلى رأيك أنت.

– رأيي أنهم على صواب.

فقال: وإذن فعلى أي أساس يقال إن الدولة لن تتخلص من شرورها إلا إذا حكمها الفلاسفة، الذين قلنا عنهم إنهم لا يملكون لها نفعًا؟

فقلت: هذا سؤال لن أستطيع أن أجيب عنه إلا بإجراء مقارنة.

فقال: ومع ذلك فأنت الذي لا تلجأ في حديثك أبدًا إلى هذا النوع (٤٨٨) من المقارنات.

فقلت: إني أراك تسخر مني بعد أن ألقيت بسؤال كهذا تصعب الإجابة عنه. ومع ذلك فلتصغ إلى المقارنة التي سأقدمها، وعندئذٍ سيتبين لك مرة أخرى مقدار ما أعانيه من أجل جمع أطراف المقارنات سويًّا. إن أحكم الناس سيلقون في بلادهم معاملة بلغت من السوء حدًّا يستحيل معه أن تقارن موقفهم بأي شيء واحد موجود في الطبيعة، ولا بدَّ لنا من أجل الدفاع عنهم من إجراء مقارنة نجمع موادها من جهات متباينة. مثلما يفعل الرسامون حين يرسمون صورة حيوان نصفه أليف ونصفه متوحش، وغير ذلك من غرائب المخلوقات.

فلتتصور إذن حالة كهذه على خير سفينة أو عدد من السفن، فيها يكون القبطان أكبر حجمًا وأقوى جسمًا من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم، ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلًا بفن الملاحة. أما الملاحون فهم لا يكفون عن التشاحن

على السيطرة على السفينة، بحيث يدعي كل منهم أن له وحده الحق في الإمساك بالدفة، مع أن أحدًا منهم لم يتعلم فن قيادة السفن قط، ولا يستطيع أن يدلك على الأستاذ الذي تلقى على يديه هذا الفن أو ينبئك متى تعلمه. والأدهى من ذلك أنهم يقولون إن هذا ليس بالفن الذي يمكن تعلمه. وهكذا تراهم على استعداد للقضاء على مَنْ يجرؤ على القول إن هذا فن يتعلم.[٢] ومن هنا فإنهم يأمرون القبطان، ملحين عليه بشتى الوسائل، أن يعهد إليهم بالقيادة. فإذا أخفقوا في الحصول عليها، ونجح غيرهم في ذلك، فإنهم يقتلونهم أو يلقون بهم إلى البحر. أما القبطان الشجاع، فإنهم يخدعونه بمخدر أو شراب مسكر أو بأية وسيلة أخرى، حتى إذا ما استتب لهم أمر السفينة، امتدت أيديهم إلى مخازنها فيمتعون أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب، ويبحرون على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين. وهم فضلًا عن ذلك يهللون تمجيدًا لكل مَنْ يعينهم على إقناع القبطان أو إرغامه على ترك مقاليد السفينة لهم ويعدونه ملاحًا ماهرًا، ومرشدًا بارعًا، وأستاذًا في فن الملاحة، بينما يلومون من لا يعينهم ويعدونه شخصًا لا جدوى منه. وهم لا يدركون على الإطلاق أن على الملاح الماهر أن يدرس فصول السنة والسماء والنجوم والرياح وكل ما يتعلق بفنه، إن شاء أن يكون قائدًا للسفينة بحق، كما أنهم لا يدركون أن في وسع المرء، بالإضافة إلى ما درسه عن فن الملاحة، أن يكتسب التعلم أو بالتجربة تلك المهارة اللازمة للاحتفاظ بسيطرته على القيادة، سواء رضي البعض عن ذلك أم لم يرضَ. فإذا كانت لدينا سفينة تسير أمورها على هذا النحو (٤٨٩) المضطرب، فكيف تظن أن الملاح الماهر يعامل فيها؟ ألا تعتقد أن أهل هذه السفينة سينظرون إليه على أنه يحملق في السحاب، ويقضي وقته في ثرثرة لا جدوى منها؟[٣]

فقال أديمانتوس: هذا ما سيفعلونه بالتأكيد.

فأضفت: أظنك تفهم ما أعني، وأنك لست في حاجة إلى أن أعيد عليك تفسير مقارنتي لتدرك أنها تمثل موقف الدول الحالية من الفلاسفة الحقيقيين؟

– بالتأكيد.

– وإذن، فلتستخدم هذه المقارنة في تنوير أولئك المعترضين الذين تحدثت عنهم، والذين يتعجبون من عدم تكريم الدول للفلاسفة. ولتحاول أولًا أن تقنعهم بأن الأمر يصبح مدعاة لمزيد من الدهشة لو كانوا مكرمين فيها.

---

[٢] أي سقراط ذاته.

[٣] الإشارة هنا إلى سخرية أرستوفان من سقراط في مسرحية «السحاب».

فقال: سأفعل ذلك.

– ولتذكر لهم أيضًا أنهم لم يخطئوا في حين أكدوا أن أحكم الفلاسفة لا ينفعهم الجمهور بشيء، ولكن الملوم عن عدم نفعهم ليسوا هم الحكماء أنفسهم، وإنما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء؛ إذ إنه ليس من الطبيعي في شيء أن يتوسل القبطان إلى الملاحين أن يخضعوا لأوامره، ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الأغنياء. والحق أن من قال هذا المثل كان مخطئًا.[٤] أما الأمر الطبيعي فهو أن يطرق كل من كان في حاجة إلى الإرشاد باب من يستطيع إرشاده، وليس على المرشد أن يتوسل إلى من هم في حاجة إليه لكي يدعونه يرشدهم، مع أنهم فعلًا في أشد الحاجة إلى خدماته.[٥] ولكنك لست على خطأ حين تشبه حكام الدول الحاليين بالملاحين الذين تحدثنا عنهم، وأولئك الذين يعدهم هؤلاء الحكام أشخاصًا حالمين لا جدوى منهم، بالملاحين الحقيقيين.

– هذا عين الصواب.

– ولهذه الأسباب، وفي هذه الظروف، يكون من الصعب أن تلقى أرفع المهن تكريمًا من أولئك الذين يزاولون مِهنًا مضادة لها كل التضاد. على أن هناك نوعًا من الانتقاد أهم وأقوى من ذلك بكثير، يوجهه إلى الفلسفة أولئك الذين يعدون أنفسهم فلاسفة، والذين يقولون، على لسان الناقد الذي تحدثت عنه، إن معظم مَن يتفرغون للفلسفة أناس منحرفون، وأن أحكم الناس أقلهم جدوى. ولقد سبق لي أن سلمت بصحة هذا القول، أليس كذلك؟

– أجل.

– على أننا قد أوضحنا السبب الذي يجعل من الفلاسفة الحقيقيين أناسًا لا جدوى منهم.

– لقد بيَّنا ذلك بوضوح.

– فهل تود أن نوضح بعد ذلك السبب الذي يجعل معظمهم يبدون بالضرورة منحرفين، وأن نحاول إثبات أن الخطأ في هذه الحالة أيضًا ليس خطأ الفلاسفة؟

---

[٤] سألت ملكة هيرون سيموندس إن كان الأفضل أن يكون المرء حكيمًا أم غنيًّا؟ فأجاب بأن الأفضل أن يكون غنيًّا؛ لأن الحكماء يقفون على أعتاب الأغنياء.

[٥] هناك احتمال قوي في أن أفلاطون يشير في هذا النص إلى شخصه، ويعرب عن طموحه في أن يكون حاكمًا إلى جانب كونه فيلسوفًا، ولكنه يتحفظ في تعبيره عن رغبته هذه بدافع الكبرياء، ويطلب إلى من هم في حاجة إليه أن يلتمسوا خدماته؛ لأنه لم يعرضها عليهم.

– بالتأكيد.

– فلنعد، قبل أن نواصل الحديث، إلى النقطة التي عددنا فيها الصفات الفطرية (٤٩٠) اللازمة لكي يكون المرء ذا خلق رفيع. لقد كانت الصفة الأساسية الأولى، كما تذكر، هي التعلق بالحقيقة، التي يجب أن يتخذها رائدًا ويضعها نصب عينيه دائمًا وفي كل الأمور، وإلا كان دعيًّا ليس له في الفلسفة نصيب.

– ذلك بالفعل ما قلناه.

– وإذن، ألسنا في هذه المسألة الأولى معارضين تمامًا للرأي الشائع عن الفيلسوف؟

– بلى.

– فهل نكون قد أسأنا الدفاع عن رأينا إذا وصفنا من يعشق المعرفة حقًّا بأنه شخص ينزع بطبيعته إلى الحقيقة، وبأنه لا يقف عند تلك الكثرة من الأشياء التي يتوهم الناس أنها حقيقة، بل يظل يسعى وراء الحقيقة بلا كلل، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء في ذاته، عن طريق ذلك الجزء من نفسه الذي هو قادر على إدراك الماهيات؛ لأن له نفس طبيعتها. وأخيرًا، فإنه إذا ما توصل بواسطة هذا الجزء من نفسه إلى الوجود الحقيقي واتحد به، تولد من ذلك الاتحاد العقل والحقيقة، بحيث إنه، بعد أن يتمتع بالمعرفة وبالحياة الحقة والغذاء الصالح، يكون عندئذٍ فقط قد استراح من عنائه وبلغ هدفه.

– محال أن نجد دفاعًا أفضل من هذا.

– ولكن خبرني: أيكون مثل هذا الرجل ميالًا إلى الكذب، أم أنه يُبغضه؟

– إنه ليُبغضه.

– فإذا ما كانت الحقيقة رائدة، فأظن أن من المحال القول إنها تجر وراءها موكبًا من الرذائل؟

– هذا محال.

– وإنما الصحيح أنها تصطحب معها نقاء السريرة والعدل، يتبعها الاعتدال.

– هذا صحيح.

– ولسنا بحاجة بعد ذلك إلى أن نعدد مجموع الصفات الأخرى الملازمة للطبيعة الفلسفية، وأن نثبت ضرورتها. فأنت تذكر بلا شك أن هذه الطبيعة تستتبع الشجاعة وكرم النفس وسرعة التعلم وقوة الذاكرة. ولقد اعترضت عليَّ عندئذٍ قائلًا: إن أحدًا لا يستطيع أن يعترض على ذلك حقًّا، ولكنا إذا انتقلنا من الكلام النظري إلى الواقع الفعلي،

لوجدنا أن من بين الشخصيات الفلسفية التي نتحدث عنها من هم أناس لا نفع فيهم، ولوجدنا أن معظمهم أناس لهم طباع مرذولة. وبعد ذلك أخذنا نبحث عن علة هذا النقص، وها نحن أولاء قد وصلنا إلى السؤال عن السبب الذي من أجله استأنفنا بحث طبيعة الفيلسوف الحق، واضطررنا إلى تعريفه من جديد.

– هذا صحيح.

فاستطردت قائلًا: علينا الآن أن نبحث الأسباب التي تؤدي بهذه الطبيعة إلى الانحراف، وأن نعلم كيف تفسد هذه الطبيعة في كثير من الحالات، وكيف أن القليلين وحدهم هم الذين ينجون من هذا الفساد، وهم الذين (٤٩١) يوصفون بأنهم أناس لا نفع فيهم، وإن لم يكونوا أشرارًا، وسنبحث بعد ذلك أمر مزيفي الفلسفة، ونتأمل طبيعة هذه النفوس التي تمارس عملًا أصعب وأرفع مما يمكنها أداؤه، وهي النفوس التي أدت انحرافاتها العديدة إلى وصم الفلسفة بتلك الوصمة التي تتحدث عنها.

فسأل: فما هي إذن أسباب ذلك الانحراف؟

– سأحاول أن أوضحها لك، على قدر استطاعتي، وسأبدأ بمسألة لا أظن أحدًا يعترض عليها: فالطبائع التي وهبت كل الصفات اللازمة لمن يود أن يغدو فيلسوفًا حقًّا، نادرًا ما تظهر بين الناس، وعددها قليل. ألا تعتقد ذلك؟

– إني مقتنع بذلك.

– فلنتأمل كم من المؤثرات القوية تتآمر على إفساد هذا العدد القليل.

– ما هي هذه المؤثرات؟

– إن أعجب ما في الأمر هو أن كل الصفات التي أعجبنا بها في طبيعة الفلاسفة، وأعني بها الشجاعة والاعتدال وكل الصفات الأخرى، تؤدي إلى تشتيت النفس التي تتخلق بها وصرفها عن الفلسفة.

فقال: هذا عجيب حقًّا.

فقلت: وهناك أمور أخرى تفسد النفس وتصرفها عن الفلسفة. وهي كل ما يطلق عليه الناس اسم مباهج الحياة، كالجمال والمال وقوة البدن، والسلطان الضخم في الدولة، وما شابه ذلك من المتع. إنك بالطبع تعلم أي الأشياء أعني.

– أجل، ولكني أوثر أن أستمع منك إلى شرح أدق لهذه المؤثرات.

– إن المسألة ستظهر بوضوح، ولن تجد فيما قلته في هذا الصدد أدنى غرابة، إذا تأملت المبدأ العام الكامن من وراء هذا كله بالطريقة الصحيحة.

– وكيف أفعل ذلك؟

– إننا نعلم أن كل بذرة، سواء أكانت لنبات أم لحيوان، إذا لم تجد ما يلائمها من الغذاء والمناخ والتربة، يزداد الضرر الذي يلحقها نتيجة لحرمانها من هذه الميزات بقدر ما تزداد قوتها؛ إذ إن الشر أشد إضرارًا بما هو خير منه بما ليس بخير.

– هذا طبيعي.

– فمن الطبيعي إذن أن تغدو خير الطبائع، إذا ما غذيت على نحو ملائم، شرًّا من طبائع الأوساط.

– هذا منطقي.

– ألا نستطيع أن نقول أيضًا إن خير الأذهان لو تلقَّت تعليمًا فاسدًا لغدا شرها مستطيرًا؟ إن شر الجرائم وأعظم الكبائر لا تقترفها نفوس الأوساط، وإنما النفوس القوية التي أفسدتها التربية؛ إذ ليس في وسع نفس ضعيفة أن تؤدي أي خير كبير أو شر كبير؟

– كلا، إنني متفق معك.

(٤٩٢) – وعلى ذلك، فإذا تلقت الطبيعة الفلسفية، كما عرفناها، التعليم الملائم، فمن الضروري، في رأيي، أن تصل بالتدريج إلى الفضيلة في كل صورها. أما إذا بذرت وامتدت جذورها ونمت في تربة فاسدة، فمن الضروري أيضًا أن تقترف كل الآثام، ما لم تنقذها معجزة إلهية أم تراك تعتقد، بدورك، أن ثمة شبانًا يفسدهم السفسطائيون، وأن هؤلاء السفسطائيين الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب، بمقدار ملحوظ؟ ألا تظن على عكس ذلك، أن الجمهور الذي يقول هذا هو الذي يضم أكبر السفسطائيين؛ إذ يربي الصغار والكبار، والرجال والنساء، على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التي يود أن يراهم عليها؟

فسأل: ومتى يحدث ذلك؟

– عندما يجتمع عدد كبير من أفراد الجمهور معًا في مجلس عام، أي في محكمة أو مسرح أو معسكر، أو في أي مجتمع عام آخر، وهناك يجلسون معربين بالصراخ عن استحسانهم أو استهجانهم لأي شيء يُقال أو يُفعل، وهم في كلتا الحالتين مبالغون، فيصيحون ويصفقون حتى تردد الصخور والمكان كله صدى صيحاتهم، ويتضاعف وقع الاستحسان أو الاستهجان. في مثل هذه الحالة كيف تنتظر أن تكون الحالة الذهنية للشباب؟ وأي تعليم خاص يستطيع أن يضفي عليه القوة التي تمكنه من مقاومة ذلك السيل الجارف، وعدم الاندفاع مع التيار؟ ألن يكون حكمه على ما هو صواب وخطأ مماثلًا لحكمهم؟ ألن يفعل ما يفعلون ويغدو مماثلًا لهم في كل شيء؟

– أجل يا سقراط، إن مثل هذا التأثير لا يقاوم.

– ولكنا لم نتحدث بعد عن أقوى أنواع القهر.

– وما هو؟

– إنه القهر بالأفعال، الذي يلجأ إليه هؤلاء السادة من المربين والسفسطائيين عندما تعوزهم القدرة على الإقناع بالأقوال. ألا تعلم أنهم يحكمون بالحرمان من الحقوق السياسية وبالغرامة وبالموت على مَن لا يستسلم لآرائهم؟

– أعلم ذلك حقًّا.

– فكيف تستطيع الدروس الخاصة لأي سفسطائي آخر، أو لأي فرد بعينه، أن تقاوم هذا التيار وتتغلب عليه؟

– في رأيي أنه لا يوجد ما يقاومها.

– هذا صحيح، ومن الحمق الصريح أن يحاول المرء مقاومتها؛ إذ إن المرء لا يستطيع تغيير الطبع، ولن يستطيع تغييره أبدًا، بدروس من نوع مضاد لدروس هؤلاء الناس، وأنا أعني بالطبع هنا، أيها الصديق، الطبع البشري، أما الطبع فوق البشري فلندعه جانبًا، كما يقول المثل؛ إذ إنك لا بدَّ عالم أن كل من يصل (٤٩٣) إلى الخلاص ويبلغ الخير، في الحالة الراهنة للمجتمع، إنما يدين بهذا الخلاص إلى عناية إلهية خاصة؛ هذا أمر نستطيع أن تؤكده دون أن تخشى خطأً.

– إنني أوافقك على هذا.

فاستطرد قائلًا: وإذن فآمل أن توافقني على شيء آخر.

– ما هو؟

– إن كل هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون في العلم، والذين يدعوهم الجمهور بالسفسطائيين، ويعدهم منافسين له، لا يلقون سوى المبادئ التي يدعو إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا ما يسمونه بالحكمة. وما أشبههم في ذلك برجل يربي وحشًا ضخمًا قويًّا، فيلاحظ بدقة حركاته الغريزية وشهواته، ويعلم من أين يؤتى وكيف يعامل، ومتى ولمَ يكون أشد شراسة أو أكثر وداعة، وما معنى صيحاته المختلفة، وما هي الأصوات التي تهدئه أو تثيره، وبعد أن يعلم كل ذلك من معاشرته له، يطلق على تجربته اسم الحكمة، ويجعل منها مذهبًا يعلمه لغيره. ولمَّا لم يكن يعلم أي هذه العادات والرغبات حسن وأيها قبيح، وأيها صواب وأيها خطأ، وأيها عادل أو ظالم، فإنه يطبق كل هذه الأوصاف تبعًا لرغبات الوحش الضخم، فيسمي ما يَسرُّه خيرًا، وما يُغضبه شرًّا، وهو لا يعلم شيئًا عن

المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ؛ إذ إن أي شيء يتم وفقًا للضرورة يسمى في نظره عادلًا وجميلًا، ما دام عاجزًا عن أن يتبين لنفسه، أو يبين لغيره، ذلك الفارق الأساسي بين ما هو ضروري وما هو خير. ألا يكون هذا الشخص مربيًا غريبًا بحق؟

فقال: بلى.

– فهل ترى فارقًا بين هذا الرجل وبين مَنْ يرى أن قوام الحكمة هو معرفة غرائز وأهواء الكثرة عندما تتجمع سويًّا، سواء فيما يتعلق بالتصوير والموسيقى والسياسة؟ من المؤكد أن أحدًا لا يستطيع أن يتقدم إلى حشد كهذا ليعرض عليه شعرًا أو أي عمل فني آخر، أو مشروعًا ذا نفع عام، ويخرج بذلك عن المسلك الطبيعي ليجعل من الجمهور سيدًا له — أقول إن أحدًا لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا واضطر، بحكم الضرورة القاهرة المسماة بضرورة «ديوميد»، إلى أن يفعل ما يوافق عليه هذا الجمع. ولكن، هل سمعت قط أية حُجة تقدم لإثبات أن ما يعجب به ذلك الجمهور جميل حقًّا، أو أن ما يستحسنه خير حقًّا، دون أن تكون هذه الحُجة مدعاة للسخرية؟

– كلا، ولست أتوقع أن أسمع حُجة كهذه أبدًا.

– والآن، وقد أدركت كل هذا، فلأذكرنك بشيء قلناه من قبل؛ أتستطيع أن تتصور أن الجمهور سيعترف في أي وقت بوجود الجمال في ذاته، متميزًا عن (٤٩٤) كثرة الأشياء الجميلة، وبأن لكل ماهية في ذاتها وجودًا متميزًا عن مظاهرها الجزئية؟

– كلا بالتأكيد.

– فمن المحال إذنْ أن يغدو الجمهور فيلسوفًا؟

– هذا محال.

– وعلى ذلك، فمن الضروري أن ينتقد الجمهور الفلاسفة؟

– هو كذلك.

– ومن الضروري أيضًا أن ينتقدهم أولئك الأفراد الذين يندمجون بالجمهور ويحرصون على تملقه؟

– هذا صحيح.

– وبعد ذلك، فهل ترى أن هناك وسيلة لخلاص الرُّوح الفلسفية، بحيث تستطيع تلك الرُّوح أن تثابر على جهدها وتصل إلى هدفها؟ ليكن حكمك على هذا الأمر مبنيًّا على ما قلناه من قبل، حين اتفقنا على أن سهولة التعلم، وقوة الذاكرة، والشجاعة، وكبر النفس، هي الخصائص المميزة لتلك الرُّوح.

– أجل.

– فإذا اكتملت هذه الصفات لشخص، ألا يكون منذ حداثته أبرز أقرانه، وخاصة إذا كانت صفاته الجسمية متمشية مع صفاته الرُّوحية؟

– فأجاب: ليس في ذلك أدنى شك.

– وعندما يبلغ سن النضج، سيعمل أصدقاؤه ومواطنوه على الانتفاع منه لتحقيق أغراضهم الخاصة؟

– بلا جدال.

– فهم إذن سيتمسحون بأعتابه ويغدقون عليه أنواع التكريم والهدايا، مقدرين مقدمًا قوته المستقبلة ومتملقين إياها.

– هذا ما يحدث في كثير من الأحيان.

– وعلى ذلك، فماذا تنتظر من شخص في مثل هذه الظروف، ولا سيما إن كان ينتمي إلى دولة قوية غنية عريقة، وإذا كان جميل الصورة مديد القامة. ألا تمتلئ نفسه بطموح لا حد له، حتى يتوهم نفسه قادرًا على حكم الإغريق والبرابرة معًا؟ ألا يترتب على ذلك أن يشمخ بأنفه إلى السماء، ويستسلم للغرور الأهوج، ويصم أذنيه عن صوت العقل؟[٦]

– أجل، بالتأكيد.

– فإذا ما أتاه شخص، وهو في مثل هذه الحالة الذهنية، وأنبأه بالحقيقة، وهي أنه يفتقر إلى العقل، وأنه في حاجة إليه، وإن العقل لا يكتسب أبدًا إن لم يكرس الإنسان كيانه كله له، فهل تظنه يحسن الاستماع إلى هذه الأقوال وهو محاط بمثل هذه المؤثرات المضللة؟

– محال أن يستمع إليها.

– ومع ذلك، فلو حدث، بفضل معدنه الطيب الذي يستجيب لصوت العقل، أن استسلم للقوة التي تجذبه إلى الفلسفة ورضخ لها، فماذا يظن أولئك الذين يعتقدون أنهم سيحرمون من خدماته وصداقته فاعلين؟ ألا يلجَئون إلى كل ما في جَعبتهم من الأفعال والأقوال معه ليثبطوا عزيمته، وعزيمة من يقدم النصح إليه؛ ليقضوا على جهوده سواء بالتآمر عليه في حياته الخاصة، أو باضطهاده في الأماكن العامة؟

[٦] هذا الوصف يطابق شخصية القبيادس، في نظر كثير من الشرَّاح، ومن المعروف أن سقراط قد عد مسئولًا عن المصير الذي انتهى إليه القبيادس، ومن هنا يبدو هذا النص نوعًا من الدفاع عن سقراط وإبعاد مسئولية فساد القبيادس عنه.

(٤٩٥) فقال: هذا أمر لا مفرَّ منه.

– فهل من الممكن أن يغدو صاحبنا هذا فيلسوفًا؟

– ليس هذا ممكنًا على الإطلاق.

فاستطردت قائلًا: وهكذا ترى أننا لم نكن على خطأ حين قلنا إن نفس الصفات التي تكون طبع الفيلسوف، إذا ما خضعت لتنشئة فاسدة، تؤدي على نحو ما إلى صرفه عن رسالته، مثلها في ذلك مثل الثروة وما شاكلها من المزايا التي يسمونها بمباهج الحياة.

– بلى، لقد كنا على صواب.

– تلك بالضبط، أيها الصديق، هي الطريقة التي تفسد بها أنبل الطبائع — وهي دائمًا شيء نادر — وتنصرف بها عن أرفع المهام. فمن بين هذه الطبائع يظهر أولئك الذين يُلحقون بالدول والأفراد أعظم الأضرار، أو الذين يجلبون لها أعظم الخير، إذا ما شاء حسن الحظ أن يبعدهم عن طريق الشر. أما ذوو الطبائع الضعيفة، فمحال أن يأتي منهم نفع أو ضرر عظيم للدولة أو الأفراد.

– هذا عين الصواب.

– وهكذا تترك الفلسفة وحيدة، وكأنها فتاة تخلى عنها أقرب الناس إليها. وعلى حين يحيا أنصارها حياة زائفة لا تليق بهم، فإن حرمان الفلسفة من أهلها القادرين على حمايتها يشجع الدخلاء على اقتحام دارها وتلطيخ شرفها، فينسبون إليها تلك العيوب التي ذكرتها أنت ذاتك، ألا وهي أن أهلها منهم من لا يصلح لشيء، والباقون، وهم الأكثر، يستحقون أشد العقاب.

– هذا حقًّا ما يقوله الناس.

– وهي أمر طبيعي؛ ذلك لأن ذوي الطبائع الضعيفة، ممن أثبتوا براعتهم في حرفهم الوضيعة، يجدون المجال هنا مفتوحًا أمامهم على مصراعَيه، وزاخرًا بالأسماء الرنانة والألقاب الخلابة، فيسارعون وكأنهم مسجونون هاربون من سجنهم ليحتموا في معبد، إلى التخلي عن مهنتهم والالتجاء إلى الفلسفة؛[٧] ذلك لأن الفلسفة، حتى في عزلتها هذه، تمتاز عن المهن الأخرى بأثر مهيب في النفوس، يجذب إليها عددًا كبيرًا من الضعاف الذين أفسدت

[٧] يشير أفلاطون دون شك إلى بعض معاصريه من المشتغلين بالفلسفة، وقد يكون منهم السفسطائيون، الذين كان بعضهم يشتغل بحرف أخرى قبل احترافهم للفلسفة، ومنهم بروتاجوراس. وقد يكون المقصود هو أنتيستين وإيسقراط، خصماه الفلسفيان.

حياتهم الوضيعة نفوسهم مثلما شوهت حرفهم الشاقة أجسامهم. أليس هذا أمر لا مفر منه؟

– بلى.

فاستطردت قائلًا: ألا يذكرونك، حين تراهم، بحداد أصلع ربح بعض المال، فهُرع بمجرد أن فرغ من عمله الشاق إلى الحمام العمومي ليغتسل، ثم ارتدى حُلة جديدة، وتزيَّن كأنه عريس شاب وذهب يطلب يد ابنة سيده؛ لأنها فقيرة منبوذة؟

(٣٩٦) – هذا تشبيه منطبق تمام الانطباق.

– فهل يمكن أن يؤدي زواج كهذا إلا إلى أطفال مشوهين ضعفاء؟

– لا بدَّ من ذلك.

– وبالمثل فإذا ما اقتحم باب الفلسفة أناس غير قادرين على التعلم، ومارسوها على الرغم من عدم جدارتهم بها، فأي الأفكار تظنهم سيأتون بها؟ إن الاسم الوحيد الذي يصلح لها هو المغالطات السفسطائية، ومن المحال أن تكون هذه الأفكار والآراء وليدة الحكمة الحقيقية.

– هذا عين الصواب.

وهكذا لن يتبقى بعد ذلك، يا أديمانتوس، سوى عدد ضئيل من الناس هم الذين يليق بهم الزواج من الفلسفة. قد تكون منهم طبيعة رفيعة هذبها العلم، وظلت منفية بعيدة عن تلك المؤثرات التي كانت كفيلة بأن تصرفها عن اتجاهها الطبيعي إلى التفاني من أجل الفلسفة، وقد يكون منهم ذهن نشأ في دولة حقيرة فترفَّع عن شئونها العامة وتجاهلها، وربما كانت قلة موهوبة تحولت إلى الفلسفة من مهن أخرى احتقرتها عن حق، وربما وجد منهم من أمسك به نفس العنان الذي أمسك بصديقنا «ثياجس Theages»؛ إذ إن كل العوامل قد تضافرت على صرفه عن الفلسفة، ومع ذلك فإن حرصه على صحته المعتلة قد صانه وصرفه عن الاشتغال بالشئون العامة. أما في حالتي الخاصة، فلست بحاجة إلى أن أحدثكم عن تحذير تلك النبوءة الإلهية، التي لم تظهر من قبلي إلا للقليلين، إن كانت قد ظهرت على الإطلاق.[8] وهكذا فإن مَن ينتمي إلى هذا العدد الضئيل، ومن ذاق طعم السعادة التي يعيشون فيها، وأدرك أن الجماهير الغفيرة هوجاء، وأن سلوك السياسيين

[8] الإشارة هنا إلى واحدة من تلك النبوءات فوق الطبيعية التي دأب سقراط على الإهابة بها، والتي وردت في كثير من محاورات أفلاطون، ولا سيما «الدفاع»، حيث أكد أن النبوءة منعته من الاشتغال بالسياسة.

يفتقر دائمًا إلى التعقل، وأنه ليس ثمة حليف يقف إلى جانبه نصير العدالة ويأمل أن يجد معه خلاصًا من الدمار، وأن حاله سيكون كحال من وقع وسط وحوش ضارية، فلا هو يقبل أنه يشاركها وحشيتها، ولا هو يستطيع أن يصمد وحده أمام كل هذه الجموع الشرسة، ويتأكد لديه أن مصيره سيكون الفناء دون أن يكون قد نفع وطنه أو أصدقاءه، ولا نفسه أو غيره؛ أقول إن من يدرك بذهنه كل هذا، سيخلد إلى السكينة، وينصرف إلى شئونه الخاصة، وكأنه مسافر باغتته عاصفة فاحتمى خلف جدار من عواصف الرمال والأمطار التي تثيرها الرياح. فإذا ما رأى كيل الظلم طافحًا بين بقية الناس، شعر بالقناعة إذا استطاع أن يقضي حياته في هذا العالم نقيًّا من شوائب الظلم، وعندما تحل النهاية، فإنه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالآمال، ونفس هادئة مطمئنة.

(٤٩٧) – أجل، إنه لغُنم كبير أن يفعل المرء ذلك قبل مفارقته الحياة.

فاستطردت قائلًا: أجل، ولكنه ليس أعظم ما كان بوسعه أن يحققه، لو كان قد وجد الدولة الملائمة لطبيعته، والتي كان خليقًا بأن ينمو فيها إلى أقصى مداه، ويجلب الخلاص لنفسه ولبلاده.

كيف يكون حكم الفيلسوف ممكنًا؟

– ها نحن أولاء قد أوضحنا بما فيه الكفاية أسباب التحامل على الفلسفة، وبيَّنا مدى ما فيه من تجنٍّ عليها. فهل لديك ما تود أن تقوله في هذا الشأن؟

فأجاب: ليس لدي ما أقوله في هذا الصدد، ولكن أي الحكومات الحالية، في رأيك، أصلح للفلسفة؟

فقلت: لا واحدة منها. وهذا بعينه هو ما أشكو منه؛ فليس من بين أنواع الحكومات الحالية ما يلائم الطبيعة الفلسفية، ومن هنا فإن هذه الطبيعة تزيف وتفقد طابعها الخاص، مثلما تتغير طبيعة البذرة النادرة إذا زُرعت في تربة غير تربتها، وخضعت للمؤثرات الجديدة، وفقدت مميزاتها فيها، وهكذا تعجز الطبيعة الفلسفية عن الاحتفاظ بخصائصها المميزة، وتتحول إلى طبيعة أخرى. أما لو وجدت الفلسفة حكومة تتفق طبيعتها وإياها، فعندئذٍ سيتضح أنها إلهية بحق، على حين أن جميع الطبائع والمهام الأخرى إنسانية فحسب، وأنا واثق من أنك ستسألني الآن: وما هي هذه الحكومة المُثلى؟

فقال: كلا، لقد أخطأت في هذا. فقد كنت أود أن أسألك إن كانت هذه هي الدولة التي رسمنا خطتها وأسسناها، أم أنها دولة أخرى.

فأجبت: إنها هي على وجه التقريب، ولكنك تذكر قولنا إن دولتنا ينبغي أن تتضمن سلطة ترعى الدستور بنفس الرُّوح التي أَمْلت عليك سن قوانينها عندما قمت بعمل المشرع فيها.

– لقد قلنا ذلك بالفعل.

– أجل، ولكننا لم نوضح هذه المسألة إيضاحًا كافيًا، فقد بعثت الذعر في نفوسنا باعتراضاتك التي أوضحت أن المشكلة كبيرة ومعقدة، ومع ذلك فإن ما تبقى منها أصعب من كل ما سبق.

– وما الذي تبقى منها؟

– مسألة الطريقة التي تنظم بها الدولة دراسة الفلسفة دون أن تُلحق بنفسها الدمار؛ ذلك لأن المهام الكبرى محفوفة بالخير على الدوام، والخير مركبه صعب، كما يقول المثل.

– وعلى الرغم من ذلك، فعليك أن تُلقي الضوء على هذه المسألة حتى يكون البحث قد اكتمل.

– ولكنني إذا لم أوفها حقها، فلن يكون ذلك لافتقاري إلى العزم، وإنما إلى المقدرة. وسترى بنفسك مدى حماستي حين تصغي إليَّ. ولكي أثبت لك ذلك، فإني أعلن مرة أخرى، بكل جرأة وبلا تردد، أن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تمامًا لتلك التي تعاملها بها الآن.

– وكيف ذلك؟

(٤٩٨) – إن دارسي الفلسفة في الوقت الحالي صبية لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة. وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها كسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم. وحتى أولئك الذين يشتهرون بأنهم أقرب الجميع إلى الرُّوح الفلسفية، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها، وأعني به الديالكتيك. أما في حياتهم التالية، فإنهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه؛ إذ إن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب. وأخيرًا فكلما تقدم بهم العمر، خبا النور فيهم جميعًا — باستثناء عدد ضئيل — أكثر مما تخبو شمس هرقليطس؛[٩] إذ إن هذا النور لا يعود أبدًا إلى الظهور.

– ولكن ما الذي كان ينبغي عمله إذن؟

---

[٩] من المعروف أن هرقليطس كان يرى أن الشمس تنطفئ في المساء وتعود إلى الظهور في الصباح.

– عكس ذلك تمامًا. فعليهم أن يتلقَّوا في طفولتهم وصباهم تعليمًا وفلسفة تلائم أعمارهم الصغيرة، وفي وقت نموهم واقترابهم من الرجولة، يتعين عليهم توجيه أكبر قسط من العناية لأجسامهم حتى تصبح أدوات طيعة في خدمة الفلسفة. فإذا ما بلغوا العمر الذي تقترب فيه نفوسهم من تمام نموها، كان لا بدَّ من مضاعفة دراساتهم العقلية. وأخيرًا، عندما تهون قوتهم الجسمية ويتجاوزون السن التي يمكنهم فيها أداء واجباتهم السياسية والحربية، فعندئذٍ ينبغي أن ندعهم ينطلقون أحرارًا، ولا ينهمكون في عمل جدي سوى الفلسفة، وذلك إذا شئنا أن يحيوا سعداء في هذه الدنيا، وأن يتوجوا حياتهم الأخرى بعد الموت بسعادة مماثلة.

فقال: إني لأعترف حقًّا أنك تتكلم بحماسة يا سقراط. ومع ذلك فإني أخشى أن يكون معظم مستمعيك أكثر تحمسًا في معارضتهم لك، وأن يأبوا الاقتناع بما تقول، وأولهم في ذلك ثراسيماخوس.

فأجبت: لا تحاول أن تبذر بذور الخلاف بيني وبين ثراسيماخوس الذي لم يصبح صديقًا لي إلا منذ فترة وجيزة، ولو أننا لم نكن أعداء في وقت من الأوقات. إنني لن أدخر وسعًا في سبيل إقناعه هو والباقين، أو على الأقل في أن أفيدهم بشيء ينفعهم، إذا ما جاء اليوم الذي يجدون فيه أنفسهم منهمكين في حديث كهذا في حياة أخرى.

فقال: إنك تتحدث عن زمن بعيد حقًّا.

فأجبت: إنه ليس شيئًا بالقياس إلى الأزل. وعلى أية حال، فإني لا أدهش حين يأبى الكثيرون تصديق آرائنا؛ إذ إنهم لم يروا ما نتحدث عنه الآن متحققًا أبدًا، بل إنهم لم يستمعوا إلا إلى محاكاة متعمدة للفلسفة، قوامها كلمات مرصوصة بعضها إلى جانب البعض على نحو مصطنع، دون أن تجمعها وحدة طبيعية كتلك التي تجمع أقوالنا.[١٠] أما ذلك الصنف من الرجال، الذي تتوافق (٤٩٩) طبيعته مع الفضيلة على أكمل نحو ممكن، سواء في أفعاله أو في أقواله، والذي يحكم دولة تتصف بمثل كماله، فهو لم يروا منه واحدًا ولا كثيرًا، أم تظنهم رأوا مثله من قبل؟

– كلا، بالتأكيد.

[١٠] من الجائز أن أفلاطون يشير هنا إلى تعاليم مدرسة «إيسقراط» التي كانت تنافس الأكاديمية، وكانت تلقن الشباب مبادئ السياسة في أسلوب شيق جذاب.

– كذلك فإنهم، أيها الصديق، لم يستمعوا قط إلى مناقشة حرة رفيعة، من ذلك النوع الذي يستهدف معرفة الحقيقة لذاتها بكل الوسائل الممكنة، ويترفع عن تلك الحيل الجدلية التي لا تستهدف إلى المكابرة والعناد، سواء منها تلك التي تستخدم في المحاكم وفي قاعات الدرس.

– هذا عين الصواب.

– تلك هي العقبات التي خطرت بذهني من قبل، عندما أرغمتني الحقيقة على أن أعترف، على الرغم من مخاوفي، بأن أية دولة أو أي دستور أو أي فرد لن يبلغ الكمال ما لم تدفع الظروف المواتية هذا العدد الضئيل من الفلاسفة الذين لم يتطرق إلى نفوسهم الفساد، وإن كانوا يعدون الآن أناسًا لا جدوى منهم، إلى تولي الحكم، سواء أشاءوا ذلك أم لم يشاءوه، وما لم تدفع الدولة بدورها إلى إطاعتهم، أو ما لم يتملك حكام الدولة الوراثيين أو الملوك الحاليين حب أصيل للفلسفة، ينبع من إلهام إلهي. فإن قيل إن إحدى هاتين الحالتين، أو كلتيهما معًا، مستحيلة التحقيق، لكان ردي أن هذا قول لا يقوم على أساس. ولو صح لكنا نستحق سخرية الناس منا لتعلقنا بأحلام وهمية. ألست على صواب؟

– بلى.

– فإذا حدث، خلال العصور الطويلة الماضية أو المقبلة، أو في العصر الحاضر في أية دولة أجنبية، بعيدة عن حدودنا، أنْ دفع أصحاب أرفع المواهب الفلسفية إلى تولي مقاليد الحكم، فعندئذٍ يمكننا أن نؤكد أن الدستور الذي وصفناه قد تحقق هناك، أو يتحقق الآن، أو سيتحقق في المستقبل، عندما تصبح ربة الفلسفة سيدة الدولة؛ ذلك لأن هذا أمر لا يستحيل تحقيقه، وخطتنا، على الرغم من اعترافنا بصعوبتها، ليست مستحيلة التحقيق.

فقال: إني متفق معك في هذا.

– ولكنك ستقول لي إن لجمهرة الناس رأيًا مخالفًا.

– ربما.

– لا تحكم على جمهرة الناس بهذه القسوة أيها الصديق. فلا شك أنهم سيغيرون رأيهم إذا توسلت إليهم بالحسنى، لا بالعنف والغلظة، وحاولت أن تبدد (٥٠٠) كراهيتهم للمعرفة، بأن تبين لهم من هم أولئك الذين تسميهم بالفلاسفة، وتصف لهم طبيعة هؤلاء الفلاسفة والعمل الذي يقومون به، مثلما فعلت الآن. وعندئذٍ سيدركون أنك لم تَكُن تتحدث عن ذلك الذي تخيَّلوه. وأنت تقرني ولا شك على أنهم لو عرفوهم على حقيقتهم، فسوف يغيرون رأيهم، ويردون ردًّا مخالفًا، أم تظن أن المرء حين لا يكون حقودًا شريرًا بفطرته،

يود أن يعادي من لا يعاديه، يرجو الشر لمن يحبه؟ إني لأتكهن بجوابك مقدمًا، وأقول: إن مثل هذه الطبيعة الشريرة إن تمثلت في بعض الناس، فإنها لا تتمثل في غالبيتهم.

فقال: إني متفق معك في هذا.

– وسوف تتفق معي أيضًا على أنه إذا كانت الجماهير تنفر من الفلسفة، فالخطأ في ذلك راجع إلى الدخلاء الذين تغلغلوا في صفوفهم غصبًا، وانصرفوا إلى التشاحن والتصارع فيما بينهم، واقتصروا على تبادل الإهانات الشخصية، وهي أبعد الأمور عن مسلك الفيلسوف.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ذلك لأن من المؤكد يا أديمانتوس أن الشخص الذي يلتزم ذهنه حقائق الأشياء، لا يتوافر له من الفراغ ما يجعله يهبط بأنظاره إلى أمور الناس، ويشارك في معاركهم، ويمتلئ منهم حقدًا وغلًّا؛ ذلك لأنه يتأمل أمورًا يسودها النظام والثبات، ولا يسعى واحد منها إلى الإضرار بالآخرين، وإنما تخضع كلها لقانون النظام والعقل. ومن هنا فإنه يسعى إلى محاكاتها والتشبه بها على قدر استطاعته، أم تظن أن في وسع المرء أن يقضي حياته مع صاحب يعجب به دون أن يتشبه به؟

– هذا مستحيل.

– وهكذا فإن الفيلسوف الذي يحيا في صحبة النظام الإلهي للعالم، يغدو إلهيًّا منظمًا بدوره، وذلك على قدر ما تتحمل طبيعة البشر، وإن لم يكن في استطاعته أن ينجو، على الرغم من ذلك، من تحامل الناس.

– بالتأكيد.

– فإذا ما وجد نفسه مضطرًّا إلى تشكيل طبائع الآخرين، لا طبيعته الخاصة وحدها، وصياغة قالب الحياة العامة والخاصة تبعًا لما يتأمله في عالمه العلوي، فهل تظنه سيكون لهم رائدًا فاسدًا في تعليم الاعتدال والعدالة، وغيرهما من الفضائل المدنية؟

– كلا بالطبع.

– فإذا أدرك الناس أن حديثنا عن الفلاسفة حديث صدق، فهل يظلون على بغضهم لهم، وهل يظلون على شكهم في قولنا إن الدولة لن تعرف السعادة إن لم يرسم خطتها فنانون يعملون وَفقًا لأنموذج إلهي؟

(٥٠١) – كلا، إن الناس سيتخلون عن مشاعرهم العدائية إذا عرفوا الحقيقة، ولكن على أي نحو سيرسم الفيلسوف هذه الخطة؟

– سينظر إلى الدولة وإلى طباع الناس على أنها قماش معد لرسم الصورة، فيبدأ أولًا بتنظيفها، وهو أمر ليس باليسير. ولكنك تعلم، على أية حال، أنه على خلاف غيره من المشرعين، لن يقبل أن يأخذ على عاتقه تدبير شئون فرد أو دولة أو سن أية قوانين إلا إذا وجد السطح نظيفًا، أو نظفه هو بنفسه.

– إن له كل الحق في ذلك.

– فإذا تم هذا، فسوف يبدأ بعد ذلك في وضع تخطيط عام للدستور.

– بلا شك.

– وبعد ذلك، فإنه سيتجه بأنظاره دائمًا، أثناء قيامه بعمله، وإلى الطرفين؛ أعني الأنموذج الذي يرسم منه، وهو مثال العدل والجمال والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة، والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، مثلما يمزج الرسام ألوانه، يرسم صورة الإنسانية الحقة، مسترشدًا بذلك الأنموذج الذي أسماه هوميروس[١١] لدى من وجده فيهم من البشر، باسم الأنموذج الإلهي.

– أصبت.

– وهكذا تراه يمحو خطًّا تارة، ويضيف خطًّا آخر تارة أخرى، حتى يصنع، على قدر استطاعته، أنموذجًا للطبيعة البشرية ترضى عنه الآلهة.

– من المحال أن نجد صورة أبدع من هذه.

– أتعتقد أننا قد بدأنا نقنع أولئك الذين قلت إنهم سيهاجموننا بكل طاقتهم، عندما أطرينا الفيلسوف واقترحنا وضع دفة الدولة بين يديه؟ وهل سيكونون أهدأ بالًا بعد أن قلنا: إننا نعني بالفيلسوف فنانًا يستخدم مهارته على هذا النحو ليرسم صورة الدولة بهذه الطريقة؟

– لا بدَّ أن يقتنعوا، إن كانوا عاقلين.

– فماذا تبقى لديهم ليعترضوا به علينا؟ أينكرون أن الفيلسوف يعشق الحقيقة والوجود الحق؟

– لو قالوا ذلك لكانوا مخطئين.

– أو أن طبيعته، كما صورناها، لا تشبه بالخير الأسمى؟

– محال أن ينكروا ذلك أيضًا.

---

[١١] الإلياذة، ١، ١٣١.

– أم تراهم ينكرون أن هذه الطبيعة، إذا ما وضعت في الظروف الملائمة، ستكون خير الطبائع وأكملها؟ أم تظنهم سيفضلون عليهم أولئك الأدعياء الذين استبعدناهم؟

– كلا بالتأكيد.

– فهل سيظلون في غضبهم علينا لقولنا إنه ما لم يمسك الفلاسفة بزمام الحكم، فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولن تتحقق الدولة التي تصورناها بخيالنا؟

– أظن أن غضبهم سيقل.

– فهل نفترض أنهم ليسوا أقل غضبًا فحسب، وإنما بلغت بهم الوداعة حدًّا جعلهم (٥٠٢) يقتنعون، ويوافقون على آرائنا بدافع الحياء على الأقل إن لم يكن بأي دافع آخر؟

– هذا ممكن بالفعل.

– لنسلم إذن بأننا قد كسبناهم إلى جانبنا، فهل ينكر أحد إمكان ظهور أناس لديهم طبيعة الفلاسفة، من بين أبناء الملوك أو الحكام الوراثيين؟

– لن ينكر أحد.

– فهل ينبغي أن نقول إنهم إذا ما ولدوا بهذه الطبيعة، فمن المحتم أن يفسدوا؟ إننا نعترف بأن خلاصهم من هذا الفساد أمر عسير، ولكن هل يستطيع أحد أن يجزم بأنه لن يظهر من بينهم خلال العصور الطويلة شخص واحد خلصت نفسه من هذا الفساد.

– لن يستطيع أحد أن يؤكد ذلك.

– إذن، فيكفي أن يتم الخلاص لواحد فقط، وأن يتوافر له الرعايا الطيعون، حتى يحقق كل ما نراه اليوم بعيدًا عن التصديق.

– هذا كافٍ بالفعل.

– فإذا سن الحاكم قوانين ونظمًا كتلك التي وصفناها، فليس من المحال أن يقبل المواطنون الخضوع لها.

– هذا ليس محالًا على الإطلاق.

– وهل من المحال، أو من غير المعقول، أن يقبل غيرنا ما نقبله نحن؟

– لا أظن ذلك.

– ولكننا أثبتنا من قبل بما فيه الكفاية أن مشروعنا هو الأصلح، إذا ما أمكن تحقيقه.

– أجل، لقد أثبتنا ذلك.

– فلنا أن نستنتج إذن أن خطتنا في التشريع هي الأصلح إذا تحققت، وأن تحققها، وإن يكون أمرًا عسيرًا، فهو ليس محالًا.

– نستطيع أن نستنتج ذلك بالفعل.

الخير أرفع موضوعات المعرفة

– والآن، وقد وصلنا بغير عناء إلى نهاية هذا الموضوع. فقد بقي أمامنا موضوع آخر، هو طريقة تنشئة حماة الدستور، وما الذي ينبغي أن يدرسوه، وما هي السن التي ينبغي أن يبدءوا فيها كل دراسة.

– لنَخُض هذا الموضوع.

فاستطردت قائلًا: إنني لم أفلح في المرة السابقة في استخدام مهارتي من أجل محاولة تخطي تلك المشاكل الشائكة المتعلقة بامتلاك النساء وإنجاب الأطفال وتعيين الحكام؛ إذ كنت شاعرًا بمدى ما ستثيره خطتي المُثلى من الاعتراضات، وبمقدار صعوبة تطبيقها؛ ذلك لأنني قد اضطررت رغم ذلك إلى مناقشة هذه المسائل. وصحيح أننا قد انتهينا من بحث مسألة النساء والأطفال، (٥٠٣) ولكن علينا أن نبدأ من جديد في الكلام عن مسألة تدريب الحكام. ولعلك تذكر أننا قلنا إن عليهم أن يثبتوا أن حبهم للوطن، إذا ما امتحن باللذة والألم، فسيظل لديهم عقيدة لا يزعزعها العناء أو الخطر أو تصاريف القدر. وهكذا يستبعد الراسب في هذا الاختبار، أما أولئك الذين يخرجون منه نقيين كالذهب حين يختبر بالنار فهم الذين تتخذ منهم حكامًا، ونمنحهم كل تكريم وخير جزاء خلال حياتهم وبعد مماتهم. ذلك هو ما قلته على وجه التقريب، عندما دارت بنا المناقشة جانبًا، وأخفت وجهها وراء قناع، وكأنها تريد بذلك التخلص من المسألة التي نحن بصددها الآن.

– إني لأذكر ذلك جيدًا.

– الحق، أيها الصديق، أنني كنت مترددًا في أن أفوه بذلك التصريح الجريء الذي قلته الآن. ولكن لنتمسك الآن بهذه الجرأة، ولنقل إن الحراس الكاملين لا يمكن إلا أن يكونوا فلاسفة.

– أجل، فلنؤكد ذلك بالفعل.

– ولتلاحظ أننا كنا نتوقع أن يكون عددهم قليلًا؛ إذ إننا لو فكرنا في الصفات الضرورية لهم لتبين لنا أنها نادرًا ما تتجمع في شخص واحد، وإنما تتوزع عادة بين أفراد مختلفين.

فسأل: ماذا تعني؟

– إنك تعلم أن صفات مثل سرعة الفهم وقوة الذاكرة والحكمة والحيوية وما شابهها من الصفات، لا تقترن عادة بقوة النفس وثباتها على النحو الذي يُتيح للمرء أن يحيا حياة هادئة منتظمة، بل إن حدة الذهن تولد استعدادًا للتخبط في كل اتجاه وفقدان كل استقرار.

– هذا صحيح.

– ومن جهة أخرى، فإن الطبائع الراسخة الثابتة، التي نستطيع أن نعتمد عليها أكثر مما نعتمد على النوع السابق، والتي لا يزعزعها الخوف من أخطار الحرب، تقف نفس الموقف من التعلم، فتبدو وكأنها صماء بكماء، ويغلبها النعاس إذا ما وجهت بأي عمل عقلي، فلا تفعل شيئًا سوى أن تتثاءب.

– هذا صحيح.

– ولكننا قلنا إن مجموعتي الصفات هاتين ضروريتان لكل من يتلقى أسمى تعليم ويشغل منصب الحكم في البلاد.

– بالتأكيد.

– ألا تظن إذن أن الجمع بين هذه الصفات أمر نادر؟

– قطعًا.

فعلينا إذن ألا نكتفي بإخضاعهم للاختبارات التي عددناها منذ برهة، من مشاق ومخاطر وملذات، وإنما الواجب أن نضيف إلى ذلك الآن اختبار (٥٠٤) قوتهم بأنواع شتى من الدراسات، لنرى إن كان في وسع نفوسهم أن تصمد لأرفع أنواع المعارف، أم أن شجاعتهم ستخونهم، كأولئك الذين تخونهم قواهم في المصارعات البدنية.

– لا شك في أن هذا اختبار يتعين إجراؤه، ولكن ما الذي تعنيه بهذه الدراسات الرفيعة؟

– إنك تذكر ولا شك أننا حين ميزنا في النفس أجزاء ثلاثة، قد استخلصنا من ذلك طبيعة العدالة والاعتدال والشجاعة والحكمة.

– لو لم أكن أذكر ذلك، لما كنت جديرًا بأن أستمع إلى بقية حديثك.

– وهل تذكر أيضًا كلمة التحذير التي سبقت الكلام في هذا الموضوع.

– وما هي؟

– لقد قلنا: إن علينا، لكي نتأمل هذه الفضائل في أبهر ضوء ممكن، أن نتخذ مسارًا دائريًّا أطول، نراها في نهايته أوضح ما تكون، وإن كان في استطاعتنا على الرغم من ذلك أن نقدم عرضًا سطحيًّا على نفس مستوى المناقشة التي سبقت ذلك. وقد قلت إن هذا يكفي. وعندئذٍ قدمت لك عرضًا لم يبدُ لي دقيقًا كل الدقة. أما أنك قد اقتنعت به أم لم تقتنع، فهذا أمر متروك لتقديرك على أية حال.

– لقد اعتقدت، وكذلك الآخرون، أنك أعطيتنا من الحقيقة قدرًا كافيًا.

فقلت إن أي قدر لا يبلغ الحقيقة الكاملة في مسألة هامة كهذه لا يكون قدرًا كافيًا؛ إذ إن ما هو غير كامل لا يمكن أن يكون معيارًا لأي شيء، وإن يكن الناس يكتفون أحيانًا بأي شيء، ولا يرون ضرورة للمضي في البحث إلى أبعد من ذلك.

فقال: إن القناعة عن ضعف أمر مألوف بالفعل.

– وهذا ما ينبغي تجنبه، بوجه خاص، في حارس الدولة وقوانينها.

– هذا طبيعي.

فاستطردت قائلًا: وإذن، فعليه، أيها الصديق، أن يسير في الطريق الأطول، وأن يعمل على تهذيب روحه مثلما يعمل على تربية بدنه، وإلا لما بلغ مطلقًا، كما قلنا، غاية المعرفة العليا، التي هي أجدر المعارف به.

فقال: عجبًا! ألم يكن ما تحدثنا عنه أعلى المعارف؟ وهل لا تزال هناك أمور أرفع من العدالة ومن بقية الفضائل التي تحدثنا عنها؟

– فأجبت: أجل، هناك ما هو أرفع منها، ولأضف إلى ذلك أننا لم نعرض من هذه الفضائل ذاتها إلا الخطوط العامة، على حين أن من الواجب ألا نقنع بأقل من صورتها كاملة. ألا يكون من الغريب حقًّا أن نبذل كل الجهود حتى نصل إلى الوضوح والدقة في أمور ضئيلة الأهمية، بينما لا نطلب أكبر قدر من الدقة في أهم الأمور؟

– بالتأكيد. ولكن ما الذي تعنيه بأرفع أنواع المعرفة، وما موضوعها؟ إننا لن ندعك تُفلت من هذه المسألة.

(٥٠٥) – أعلم ذلك، ولتسألني إذا شئت. ومع ذلك، فقد سمعت رأيي في هذا الموضوع أكثر من مرة، ولا بدَّ أن ما قلته قد غاب عن ذهنك، أو أنك تسعى، كما أعتقد، إلى إحراجي بإلحاحك؛ ذلك لأنك قد سمعتني أقول مرارًا إن مثال الخير هو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا. وهذا هو ما كنت بسبيل الحديث عنه الآن. وكنت سأضيف إلى ذلك أننا لا نعرف عنه إلا القليل. ولست في حاجة إلى أن أقول إننا لو لم نكن نعرفه، وكنا نعرف كل ما عداه معرفة كاملة، لما أغنانا هذا العلم شيئًا، مثلما أن امتلاك أي شيء، دون ما فيه من خير، لا يفيدنا في شيء. فما جدوى امتلاك كل شيء، إن لم يكن الخير لدينا، أو معرفة كل شيء، إن لم نكن نعرف الخير ولا الجمال؟

– لا جدوى من ذلك على الإطلاق.

– وأنت تعلم أيضًا أن معظم الناس يرون أن الخير هو اللذة، على حين أن الخاصة يرون أنه المعرفة.

– بلا شك.

– وأنت تعلم أيضًا، أيها الصديق، أن أصحاب الرأي الأخير لا يمكنهم أن يوضحوا لنا ما يعنونه بالمعرفة، وإنما سينتهون آخر الأمر إلى القول بأنها «معرفة الخير».

– يا له من موقف مضحك!

– إنه كذلك بالفعل. فهم يعيبون علينا في البداية جهلنا بالخير، ثم يفترضون أننا نعرفه، وذلك حين يقولون إنه معرفة الخير، وكأننا نفهم ما يعنون بكلمة الخير حالما ينطقونها.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ولكن أتظن أن أولئك الذين يعرفون الخير بأنه اللذة، أقل خطأً من سابقيهم؟ أليسوا بدورهم مضطرين إلى التسليم بأن ثمة لذات شريرة؟

– بلا جدال.

– وهذا يستتبع، في رأيي، القول بأن الأشياء تكون خيرة وشريرة في آنٍ واحد. أليس كذلك؟

– بلا شك.

– وهكذا ترى أن هذه المسألة تثير خلافات عديدة وخطيرة.

– بالتأكيد.

– ومن الواضح أيضًا أن كثيرًا من الناس يكتفون بمظهر العدالة أو الشرف دون حقيقتيهما، ويقنعون بما يبدو لهم كذلك، أما حين يتعلق الأمر بالخير، فليس هناك من يقتنع بالمظاهر، وإنما يتعلق الجميع بالحقيقة ولا يأبهون بالمظاهر قط.

– هذا مؤكد.

– هذا الشيء الذي تسعى إليه كل نفس وتجعل منه غاية لكل أفعالها وتتكهن بوجوده دون أن تعلمه علم اليقين أو تحدد ماهيته بدقة. كما تفعل بالنسبة إلى بقية الأشياء، مما يؤدي بها إلى فقدان المزايا التي كان يمكنها أن تستمدها (٥٠٦) منها؛ هذا الشيء العظيم الأهمية، هل يصح، في رأيك، أن يظل خافيًا حتى على أولئك المواطنين البارزين الذين عهدنا إليهم بمقاليد دولتنا؟

فقال: كلا، بالتأكيد.

فقلت: وعلى أية حال، فإن النظم أو العادات العادلة القومية لن تجد في رأيي حارسًا أمينًا في ذلك لا يعرف بأي معنى هي خيرة. بل إنني لأشك في أنه لن يدرك حق الإدراك أنها عادلة قويمة.

– إن لهذا الشك ما يبرره.

– وإذن فلن يكتمل نظام دولتنا إلا إذا سهر على حمايته حارس توافرت له هذه المعرفة.

فقال: هذا ضروري، ولكن ما الخير في رأيك أنت يا سقراط؟ أهو المعرفة أم اللذة أم هو شيء آخر؟

فأجبت: هذا ما كنت أتوقعه! لقد كنت أدرك جيدًا من قبل، أيها الصديق، أنك لن تقنع برأي الآخرين في هذه المسألة.

– ذلك لأنه لا يليق بمن قضى حياته، مثلك، وهو يفكر في هذه المسائل، أن يكتفي بعرض آراء الآخرين دون أن يعرض آراءه هو.

فقلت: ولكن، أتظن أنه يليق بالمرء أن يتحدث عما لا يعلمه وكأنه يعلمه؟

فقال: كلا، لا يصح أن يتحدث وكأنه يعلمه، ولكنه يستطيع أن يقول ما يعرفه على سبيل عرض رأيه الخاص.

فقلت: ألا تعلم أن الآراء التي لا تستند إلى معرفة هي دائمًا شوهاء، وهي على أحسن الفروض عمياء؟ ألست ترى أن أولئك الذين توافر لهم رأي صائب بصدد أمر معين دون أن يعقلوه، هم أشبه بالعميان الذين يسيرون اتفاقًا في الطريق الصحيح؟

– تمامًا.

– فهل تود أن أريك مخلوقًا قبيحًا مشوهًا أعمى، في الوقت الذي يستطيع فيه غيري أن يطلعك على أمور باهرة رائعة؟

فهتف جلوكون: أتوسل إليك يا سقراط ألا تتوقف بعد أن أوشكت على بلوغ النهاية. وسوف نرضى كل الرضا بإيضاح لماهية الخير مماثلٍ لذلك الذي أوضحت به ماهية العدالة والاعتدال وبقية الفضائل من قبل.

فقلت: ولن أكون أقل منكم رضاء في هذه الحالة! ولكني أخشى أن يكون الأمر فوق طاقتي، وأن تثير حماستي المندفعة سخريتكم. كلا، أيها الأصدقاء الأعزاء، فلندع مشكلة الخير في ذاته جانبًا الآن؛ إذ إن الوصول إلى الفكرة التي في ذهني عنه يقتضي جهدًا أعظم بكثير من أن يفي به بحث كهذا الذي نقوم به. ولكن في وسعي أن أصف لكم ما يبدو أنه الابن الناتج عن الخير، وأقرب الصور شبهًا إليه، هذا إذا كنتم مصرين على ذلك، وإلا فلندع هذه المسألة.

فقال: حسنًا، فلتحدثنا عن الابن، على أن يظل في عنقك لنا دين الحديث عن الأب.

فأجبت: ليته كان في وسعي أن أوفي هذا الدين كاملًا، وليته كان في (٥٠٧) وسعكم أن تتلقوه! ولكن ينبغي أن تقنعوا الآن بفوائد هذا الدين فقط. فلتتأملوا إذن الوصف الذي

سأقدمه لنتاج الخير (أو ابنه) ولتحاذروا حتى لا أخدعكم دون قصد، فأسدد ديني لكم بعملة مزيفة.

فقال: سنحاذر على قدر استطاعتنا، وما عليك إلا أن تتكلم.

فقلت: لا بدَّ لنا أولًا من أن نتفاهم، وأن أذكركم بأمر قلناه من قبل وفي مناسبات أخرى عديدة.

– وما هو؟

– إن هناك من جهة، كثرة من الأشياء الجميلة، وكثرة من الأشياء الخيرة، وكثرة من كل أنواع الأشياء الأخرى.

– أجل.

– وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته، والخير في ذاته، وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن إنها كثيرة، والتي يكون لكل منها مثاله الواحد، وهو الذي نسميه بماهيته الحقيقية.

– هذا صحيح.

– ولنضف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل، على حين أن المثل تعقل ولا ترى.

– هذا عين الصواب.

– والآن، فبأي عضو ندرك الأشياء المرئية؟

– بحاسة الإبصار.

– وبالمثل ندرك الأصوات بحاسة السمع، وكل الأشياء المحسوسة الأخرى ببقية الحواس.

– بلا شك.

– ألم تلاحظ أن فاطر حواسنا قد جعل لحاسة الإبصار شأنًا أرفع من شأن بقية الحواس؟

– لم ألاحظ هذا قط.

– حسن، فلتنتبه إلى هذا الأمر. هل حاسة السمع والصوت في حاجة إلى شيء آخر من نوع مختلف لكي تسمع الأولى ويسمع الثاني، بحيث إنه لو غاب هذا الشيء الثالث، لَما سمع الأول ولَما سمع الثاني؟

– كلا.

فأضفت: أعتقد أن كثيرًا من الحواس الأخرى، إن لم تكن كلها، ليست في حاجة إلى شيء كهذا، فهل ترى لهذه القاعدة استثناء؟

– كلا.

– ولكن ألا ترى في شأن حاسة الإبصار، أنها في حاجة إلى شيء آخر؟

– وكيف ذلك؟

– ذلك لأنه قد يتوافر الإبصار للعين، وتتوافر للعين الرغبة في أن تبصر، وقد يوجد اللون في الأشياء، ومع ذلك كله فإن البصر لن يرى شيئًا، وتظل الألوان غير منظورة، إذا لم يضف إليهما شيء ثالث خلق لأجل هذا الغرض بعينه.

فسأل: وما هو هذا الشيء الذي تتحدث عنه؟

– هو ما تسميه بالضوء.

– هذا صحيح.

(٥٠٨) – وإذن فالرابطة التي تجمع بين حاسة الإبصار وإمكان رؤية الشيء هي رابطة أرفع قيمة بكثير من كل الروابط التي تجمع بين بقية الحواس وموضوعاتها، ما دام الضوء شيئًا قيمًا بحق.

فقال: ليس في وسع أحد أن يقلل من قيمة الضوء.

– فأي آلهة السماء،[١٢] في رأيك، ذلك الذي يتحكم في إيجاد هذه الرابطة، والذي يؤدي بنا نوره إلى أن نرى كل شيء، ويؤدي بالأشياء إلى أن تظهر لنا، على أكمل وجه مستطاع؟

– إنه ذلك الذي يسلم الجميع، ومنهم أنت، بأنه المتحكم في هذا الأمر، وأعني به الشمس، فمن الواضح أن هذا ما تعنيه.

– أليست صلة الإبصار بهذا الإله على هذا النحو؟

– على أي نحو؟

– إن الإبصار، وكذلك العضو الذي ينشأ فيه ويسمى بالعين، شيء آخر غير الشمس.

– أجل.

– ولكن البصر، من بين كل أعضاء الحس، أقربها، على ما أعتقد إلى الشمس.

– أقربها بكثير.

– ألا ترد إليه القدرة التي تتوافر له من الشمس وكأنها نبع يفيض على العين؟

– أجل.

[١٢] كان أفلاطون يعتقد أن الأجرام السماوية كائنات حية أزلية؛ أي نوع من الآلهة.

– أليس صحيحًا أيضًا أن الشمس غير الإبصار، وإن تكن هي سببه، وتدرك بواسطة الإبصار الذي تسببه؟

– هذا صحيح.

فقلت: حسنًا، فلتعلم أن الشمس هي ما كنت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير. وقد خلقها في العالَم المنظور لكي يكون لها فيه، بالنسبة إلى الإبصار والأشياء المنظورة، منزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات.

– وكيف ذلك؟ أتم حديثك.

فاستطردت قائلًا: أنت تعلم أن المرء عندما ينظر إلى أشياء لا ينير ألوانها ضوء النهار، وإنما أشعة الليل الخافتة، فإن عينيه تبصران إبصارًا ضعيفًا، وتكاد تبدو عمياء، وكأنها فقدت كل قدرة على تمييز موضوعات الرؤية.

– هذا صحيح.

– أما إذا اتجهت العينان نحو أشياء تنيرها الشمس، فإنها ترى بوضوح، ويبدو جليًّا أن إبصار العينين ذاتهما نفاذ قوي.

– بلا جدال.

– فلتطبق هذه المقارنة على النفس بدورها. فعندما تثبت نظرتها على شيء تنيره الحقيقة ويضيئه الوجود، تدركه في الحال، وتعلمه. ويتضح أنها قد تعقلته، أما إذا وجهت نظرتها إلى عالم الأشياء المعتم. عالم الكون والفساد، فإن إبصارها يظلم، ولا يعود لديها إلا الظنون، وتروح بها الآراء وتغدو بلا استقرار، وكأنها قد عدمت كل عقل.

– هذا صحيح.

– وعلى ذلك، فإن ما يضفي الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضفي ملكة المعرفة على العارف، هو مثال الخير. فهو علة العلم والحقيقة. وعلى ذلك فعلى حين أن في استطاعتك النظر إليه على أنه موضوع للمعرفة، فإنه يحسن بك أن تعده شيئًا يتجاوز الحقيقة والمعرفة، ويسمو عليهما، على الرغم مما لهما من (٥٠٩) قيمة. وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والإبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطئ لو ظن أنهما هما الشمس ذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضًا أن العلم والحقيقة، في العالم المعقول، شبيهان بالخير، ولكنه يخطئ لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته؛ إذ إن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة.

فقال: إنك لتعزو إليه جمالًا غير مألوف إن كان هو أصل العلم والحقيقة، وكان مع ذلك أرفع منهما منزلة. ولا جدال في هذه الحالة أن ما تعنيه بالخير ليس اللذة على الإطلاق.

فأجبت: حاشاي أن أعني ذلك! ولكني أود أن نمضي في هذا التشبيه أبعد من ذلك.

– وكيف؟

– إنك لتسلم، على ما أعتقد، بأن الشمس لا تجعل الأشياء التي نراها منظورة فحسب، بل إنها هي الأصل في ميلادها، ونموها، وغذائها، وإن لم تكن هي ذاتها تعني النشأة أو الميلاد.

– إنها ليست كذلك بالفعل.

– فلتعرف أيضًا بأن الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل هي تدين له، على الأصح، بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير ذاته وجودًا، وإنما هو شيء يفوق الوجود قوة وجلالًا.

وهنا هتف جلوكون طربًا: ألا ما أعظم امتداحك للخير!

فأجبت: إن الخطأ خطؤك أنت أيضًا، فقد حملتني على أن أذكر رأيي في هذا الموضوع.

فقال: أجل، وعليك ألا تقف عند هذا الحد. وحتى لو لم تكن تنوي مواصلة شرحك، فلتواصل على الأقل مقارنته بالشمس، إن كنت قد أغفلت منها شيئًا.

فأجبت: لقد أغفلت أشياء عديدة ولا شك.

– حسنًا، عليك ألا تترك واحدًا منها إلا وتحدثت عنه، مهما كانت ضالته.

– أخشى أن أضطر إلى ترك الكثير منها دون التحدث عنه. ومع ذلك فسأحاول على قدر استطاعتي ألا أغفل شيئًا مما يمكن أن يقال في هذا الصدد.

– أجل، لا تترك شيئًا.

المراحل الأربع للمعرفة

فقلت: فلتعلم إذن أنه توجد هاتان القوتان اللتان تحدثت عنهما من قبل: إحداهما، وهي الخير، تتحكم في جنس المعقولات وعالمها، والأخرى في العالَم المنظور، ولا أقول في السماء؛ إذ إنني لو قلت ذلك لاعتقدت أنني أود أن أباهي بمعرفتي بالاشتقاق اللغوي في هذا اللفظ.[١٣]

وعلى أية حال، فأنت تفهم جيدًا ما أعنيه بهذين النوعين من الموجودات، المنظور والمعقول.

[١٣] يشير أفلاطون هنا إلى الرابطة المحتملة بين لفظ «السماء Ouranos» وفعل «الرؤية Ouran» في اللغة اليونانية.

– أجل.

– فلنتصور الآن خطًّا مقسمًا إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولتقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة، لكي ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لديك في العالَم المنظور قسم أول، يُعبِّر عن الصور؛ وأعني بالصور الظلال أولًا، ثم الأشباح المنطبعة في المياه وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة، وكل التمثلات الأخرى المشابهة لها. أتفهم ما أعني؟

– نعم أفهمك.

– أما النصف الآخر من القسم الأول، فهو يشمل الأشياء الواقعية التي كان النصف الأول يمثل صورها، أي الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والإنسان.

– ليكن ذلك.

(٥١٠) – فهل تعترف أيضًا بأن قِسمَي العالَم المنظور يتناسبان مع درجة الحقيقة، بحيث تكون الصورة بالنسبة إلى الأصل بمثابة موضوع الظن بالنسبة إلى موضوع المعرفة؟

– نعم بالتأكيد.

– فلنتأمل، من جهة أخرى، الطريقة التي يجب أن نجزئ بها القسم المناظر للعالم المعقول.

– وما هي؟

– إن فيه قسمين، في الأول منهما يستخدم الذهن الأشياء الفعلية التي كانت في القسم السابق أصولًا، على أنها صور، فيضطر الذهن إلى المضي في بحثه بادئًا بمُسلَّمات، وسائرًا في طريق لا يصعد به إلى مبدأ أول، وإنما يهبط به إلى نتيجة. وفي الجزء الثاني يمضي الذهن في الاتجاه العكسي، من المُسلَّمات إلى المبدأ المطلق، دون أن يستعين بالصور كما فعل من قبل، وإنما يمضي في بحثه مستخدمًا المُثل وحدها.

فقال: لست أفهم جيدًا ما قلته الآن.

– حسن، فلنحاول مرة أخرى، وسوف تفهم بعد ما سأقول. إنك تعلم، على ما أعتقد، أن أولئك الذين يشتغلون بالهندسة والحساب وما شابههما من العلوم، يبدءون بمُسلَّمات كالأعداد الزوجية والفردية، أو مختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعًا لموضوع بحثهم، وهم ينظرون إلى كل هذه على أنها أمور معروفة، بحيث إنهم عندما يتخذونها مُسلَّمات، يرون أنهم ليسوا بحاجة إلى إثباتها لأنفسهم ولا للآخرين، وإنما يعدونها واضحة بذاتها. وبعد ذلك يبدءون بهذه الفروض، ويستمرون في

سيرهم حتى يصلوا، بعد سلسلة من المراحل المتسقة، إلى البرهان الذي سعوا إلى البحث عنه.

– أجل. إني لأعلم ذلك.

– وإذن فأنت تعلم أيضًا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة، ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبًّا عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صورًا لها. فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو ذاك القطر، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته، والقطر في ذاته، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى. فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر.

(٥١١) – هذا صحيح.

– هذا إذن ما كنت أعنيه بالفئة الأولى من المعقولات، التي تُضطر الرُّوح في بحثها لها إلى استخدام المُسلَّمات. ولمَّا لم تَكُن تستطيع أن تعلوَ على المُسلَّمات، فإنها لا ترقى إلى المبدأ الأول، وفضلًا عن ذلك فإنها تتخذ صورًا من تلك الأشياء الواقعية التي كانت لها صورها الخاصة في القسم السابق، والتي تعد أوضح من ظلالها وانعكاساتها، وتقدر على هذا الأساس.

فقال: إني لأفهم الآن. فأنت تتحدث عن مجال الهندسة والعلوم المتصلة بها.

– أما القسم الثاني من العالم المعقول، فإني أعني به ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مُسلَّماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض. فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكًا بكل النتائج التي تتوقف عليه، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضًا.

فقال: إني لأفهمك، وإن لم يكن فهمًا كاملًا؛ إذ إن المهمة التي تتحدث عنها تبدو هائلة. ومع ذلك يبدو لي أنك تود أن تؤكد لنا أن معرفتنا بالحقيقة المعقولة، التي نكتسبها بعلم الديالكتيك، أوضح وأعظم يقينًا من تلك التي نكتسبها بما يُسمى بالفنون (العلوم)، التي تتخذ من المُسلَّمات مبادئ لها. صحيح أن الباحثين في موضوعات هذه الفنون مضطرون إلى بحثها بفكرهم، لا بحواسهم، ولكن نظرًا إلى أنهم يبحثونها بادئين بالمُسلَّمات دون

الارتقاء إلى مبدئها، فإنك لا تعدهم قد اكتسبوا معرفة حقيقية بهذه الموضوعات، وإن تكن هذه الموضوعات ذاتها تغدو معقولة عندما ترتبط بمبدأ أول. وأعتقد أنك تود أن تسمي علم المشتغلين بالهندسة وما شابهها من الفنون فهمًا، لا تعقلًا، على أساس أن الفَهم يحتل موقعًا وسطًا بين الظن والعقل.

فقال: لقد أجدت فهمي كلَّ الإجادة. والآن، ففي وسعك أن تجد ما يطابق هذه الأقسام الأربعة في الأحوال الذهنية الأربعة الآتية: فالعقل أرفعها، والفهم هو التالي له، والاعتقاد (أو الإيمان) هو الثالث، والتخيل هو الأخير. وفي وسعك أن ترتيب هذه الأحوال، بحيث تعزو إلى كل منها درجة من الوضوح واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعاتها.

فقال: إني أفهم ما تقول، وأوافقك عليه. وأقر الترتيب الذي تقترحه.

الكتاب السابع

(٥١٤) أسطورة الكهف

فاستطردت قائلًا: والآن، إليك صورة توضح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة. تخيل رجالًا قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تُطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم؛ إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برءوسهم. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بُعد في موضعٍ عالٍ وبين النار والسجناء طريق مرتفع. ولتتخيل على طول هذا الطريق جدارًا صغيرًا، مشابهًا لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم.

فقال: إني لأتخيل ذلك.

(٥١٥) – ولتتصور الآن، على طول الجدار الصغير، رجالًا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية، التي تعلو على الجدار، وتشمل أشكالًا للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال مَنْ يتكلم ومَنْ لا يقول شيئًا.

فقال: إنها حقًّا لصورة عجيبة، تصف نوعًا غريبًا من السجناء.

– إنهم ليشبهوننا؛ ذلك أولًا لأن السجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئًا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف، أليس كذلك؟

– وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم عن تحريك رءوسهم؟

– كذلك فإنهم لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل.

– بلا جدال.

– وعلى ذلك، فإذا أمكنهم أن يتخاطبوا، ألا تظنهم يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلى ما يرونه من الظلال؟

– هذا ضروري.

– وإن كان هناك أيضًا صدًى يتردد من الجدار المواجه لهم، فهلا يظنون، كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم، أن الصوت آتٍ من الظل البادي أمامهم؟

فقال: بلا شك.

فاستطردت قائلًا: فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة؟

– لا مفر من ذلك.

– فلتتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير رافعًا عينَيه نحو النور. عندئذٍ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. فما الذي تظنه سيقول، إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق؛ لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضًا أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحَيرة، ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن؟

– إنها ستبدو أقرب كثيرًا إلى الحقيقة.

– وإذا أرغمناه على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ألا تظن أن عينيه ستؤلمانه، وأنه سيحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي نريه إياها الآن؟

– أعتقد ذلك.

– وإذا ما اقتدناه رغمًا عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتى (٥١٦) يواجه ضوء الشمس، ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث إنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية؟

– إنه لن يستطيع ذلك، على الأقل في بداية الأمر.

فاستطردت قائلًا: إنه يحتاج، في الواقع، إلى التعود تدريجيًّا قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى.[1] ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينَيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمُّل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها في النار.

– بلا شك.

– وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على صفحة الماء، أو على جسم آخر، بل كما هي ذاتها، وفي موضعها الخاص.

– هذا ضروري.

– وبعد ذلك، سيبدأ في استنتاج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالَم المنظور، وأنها، بمعنًى ما، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف.

– الواقع أن هذا ما سينتهي إليه بعد كل هذه التجارب.

– فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان فيه من حكمة، وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك التغيُّر الذي طرأ عليه، ويرثى لحالهم؟

– بكل تأكيد.

– فإذا ما كانت لديهم عادة إضفاء مظاهر الشرف والتكرم على بعضهم البعض، ومنح جوائز لصاحب أقوى عينين ترى الظلال العابرة، وأقوى ذاكرة تستعيد الترتيب الذي تتعاقب به أو تقترن في ظهورها، بحيث يكون — تبعًا لذلك — أقدرهم على أن يستنتج أيها القادم،[2] أتظن أن صاحبنا هذا تتملكه رغبة في هذه الجوائز، أو أنه سيحسد من اكتملت

---

[1] يرى كورنفورد أن هذه الجملة تتضمن مغزًى هامًّا في الأسطورة؛ فقد سبق لأفلاطون (في ٤٩٨) أن حذَّر من خوض المشكلات الأخلاقية مع الأذهان غير المدربة عليها، وها هو ذا يدعم رأيه السابق بالإشارة إلى العين التي يبهرها الضوء فتعجز عن الإبصار. وعلى ذلك فإنه يحدد فترة عشر سنوات لدراسة الرياضة البحتة، حتى يعتاد الذهن الكلام في المشكلات الأخلاقية المجردة والصعود منها إلى صورة الخير؛ أي إن المقصود من هذه الفترة الطويلة هو إعداد الذهن تدريجيًّا حتى لا يصيبه من الاضطراب ما أصاب هذا السجين.

[2] أرجح أن أفلاطون يشير هنا إلى العلم التجريبي بمعناه المعتاد، وفي هذه الحالة نجد تعريفه دقيقًا إلى حد بعيد؛ إذ إن العلم هو المتعلق بترتيب الظواهر وتعاقبها، وغايته هي تمكيننا من التنبؤ بالسلوك المقبل لهذه الظواهر. ومثل هذه المعرفة التجريبية في نظره ناقصة؛ لأنها لا ترقى إلى المبدأ الأول للأشياء جميعًا.

لهم ألقاب الشرف ومظاهر القوة بين أولئك السجناء؟ ألن يشعر بما شعر به أخيل عند هوميروس، من أنه يفضل ألف مرة أن يكون على الأرض مجرد خادم أجير عند فلاح فقير،[٣] وأن يتحمل كل الشرور الممكنة، ولا يعود إلى أوهامه القديمة أو العيش كما كان يعيش من قبل؟

فقال: إني أوافقك على رأيك هذا، فخير له أن يتحمل أي شيء من أن يعود إلى تلك الحياة.

فاستطردت قائلًا: فلتتصور أيضًا ماذا يحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم في الكهف، ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس؟

– بالتأكيد.

– فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، وأن ينافس السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم قط، في الوقت الذي تكون عيناه فيه ما زالت معتمة زائغة، وقبل أن تعتاد الظلمة، وهو أمر يحتاج إلى بعض الوقت، ألن (٥١٧) يسخروا منه، ويقولوا إنه لم يصعد إلى أعلى إلا لكي يفسد إبصاره، وإن الصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أحد أن يحررهم من أغلالهم، ويقودهم إلى أعلى، واستطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه، ألن يجهزوا عليه بالفعل؟[٤]

– أجل، بالتأكيد.

– والآن، فعلينا، يا عزيزي جلوكون، أن نطبق جميع تفاصيل هذه الصورة على تحليلنا السابق. فالسجن يقابل العالَم المنظور، ووهج النار الذي كان ينير السجن يناظر ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى فتمثل صعود النفس إلى العالم المعقول. فإذا تصورت هذا فلن تخطئ فهم فكرتي، ما دام هذا ما تريد أن تعرفه. ولست أدري إن كانت فكرتي هذه صحيحة أم لا، ولكن هذا ما يبدو لي على أية حال. فآخر ما يدرك في العالَم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما إن يدركه، حتى يستنتج حتمًا أنه علة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعًا، وأنه في العالَم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالَم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل. فبدون تأمل هذا المثال لا يستطيع أن يسلك بحكمة، لا في حياته الخاصة ولا في شئون الدولة.

[٣] الأوديسية، ١١، ٤٨٩. وقد سبق أن أشار أفلاطون إلى هذا البيت في الكتاب الثالث، ٣٨٦.

[٤] الإشارة هنا واضحة إلى موت سقراط على أيدي الأثينيين حين حاول — من وجهة نظره — أن يحررهم من جهلهم.

– إني لأشاركك رأيك هذا على قدر ما أستطيع تتبع فكرتك.

– حسن، فلتتفق معي في هذه المسألة أيضًا، وهي أنه ليس من المستغرب ألا يميل أولئك الذين علوا إلى هذا الحد، إلى الانغماس في شئون البشر، وأن تتطلع نفوسهم دائمًا إلى البقاء في تلك المراقي العالية. فذلك أمر طبيعي، إن كانت أسطورتنا في هذه الحالة بدورها صحيحة.

– هذا في الواقع أمر طبيعي جدًّا.

– ولكن هل تظن أنه من المستغرب أن تبدو على المرء مظاهر الحيرة ويصبح مدعاة للسخرية إذا انتقل من تأمل هذه الأمور الإلهية إلى بؤس الحياة البشرية، وإذا اضطر، في الوقت الذي كان بصره فيه لا يزال زائغًا، ولم يكن قد اعتاد الظلام بعد، إلى الدخول في منازعات في المحاكم أو غيرها بشأن ظلال العدالة، أو الصور التي تلقي هذه الظلال، وإلى مواجهة الأفكار المتأصلة في أذهان أولئك الذين لم يروا العدالة في ذاتها قط.[٥]

– هذا أمر لا يستغرب على الإطلاق.

(٥١٨) – على أن الشخص العاقل يتذكر أن العين تضطرب على نحوين، وبسبب أمرين: إما الانتقال من النور إلى الظلمة، وإما الانتقال من الظلمة إلى النور. وهذا يصدق على النفس بدورها، وعلى ذلك فإن المرء إذا ما رأى نفسًا مضطربة عاجزة عن تأمل شيء ما، فإن من الواجب، قبل أن يسخر بلا تفكير، أن يتساءل إن كانت تلك النفس قد اضطرب إبصارها لأنها أتت من حياة نورها أبهر، ولم تعتد الظلمة بعد، أم لأنها أتت من ظلمات الجهل إلى النور، فبهرها الضوء الوهاج. ففي الحالة الأولى ينبغي أن نغبطها على حالتها وعلى حياتها السعيدة، أما في الحالة الثانية، فينبغي أن نرثي لها. أما إذا كنا ميالين إلى السخرية، فإن سخريتنا ستكون عندئذٍ أقل غرابة مما لو كانت موجهة إلى النفس الهابطة من النور إلى الظلمة.

فقال: هذا تمييز دقيق كل الدقة.

فاستطردت قائلًا: فإن كان هذا كله صحيحًا، فعلينا أن نستنتج منه أن التعليم ليس على الإطلاق على نحو ما يظنه البعض، ممن يزعمون أن في وسعهم وضع المعرفة في نفس لا تملكها، وكأن في وسع المرء أن يضع الإبصار في أعين عمياء.

– إنهم ليدعون ذلك بالفعل.

---

[٥] يشير أفلاطون هنا إلى محاكمة سقراط، وإلى المناقشة الدائرة حول العدالة في هذه المحاورة.

– أما الشرح الذي قدمناه فيعني، على العكس من ذلك، أن لكل نفس القدرة على التعلُّم، ولديها عضو خاص لهذا الغرض.[٦] وكما أن العين لا تستطيع أن تتجه من الظلام إلى النور إلا إذا اتجه معها الجسم بأسره، فكذلك ينبغي أن تنصرف النفس بأسرها عن هذا العالم المتغير، حتى تصبح قادرة على تأمل الوجود، وأبهر ما في الوجود، وهو الذي أسميناه بالخير. أليس كذلك؟

– بلى.

– وعلى ذلك، فلا بدَّ أن يكون هناك من يهدف إلى تحقيق هذا الأمر نفسه، وهو تحويل النفس بأيسر السبل الممكنة. ولست أعني بذلك منح عين النفس القدرة على الإبصار؛ إذ إنها تملكها من قبل، وإنما أعني به التأكد من تحول هذه العين نحو الطريق الذي ينبغي أن تتجه إليه، بدلًا من توجيهها وجهة باطلة.

– هذا ما يبدو لي حقًّا.

– وإذن فعلى حين أن بقية الفضائل المسماة بفضائل النفس ليست بعيدة الصلة عن الصفات الجسمية؛ لأن في وسع من يفتقر إليها في مبدأ الأمر أن يكتسبها فيما بعد بالتعود والمران، فإن فضيلة واحدة، وأعني بها الحكمة، تنتمي إلى (٥١٩) ملكة أكثر ألوهية، ولا تفقد قدرتها أبدًا، وإن كان استخدامها في الخير أو الشر متوقفًا على الاتجاه الذي نحولها إليه. ولا بدَّ أنك قد لاحظت، في حالة أولئك الأفاقين المشهورين بالذكاء، أن نفوسهم التعبة لديها بصيرة قادرة على النفاذ إلى قلب الأشياء التي تتجه إليها. فقدرة هذه النفوس على الرؤية سليمة، ولكنها مضطرة إلى تسخيرها في خدمة الشر، ومن هنا كان شرها يزداد بقدر ما يزداد بصرها حدة ونفاذًا.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ومع ذلك، فلو تناولنا هذه الطبيعة منذ طفولتها، وطهرناها من الشوائب التي تعلق بها، والتي هي أشبه بأثقال من الرصاص تنتمي إلى هذا العالم الزائل،[٧] ويربطها

---

[٦] بعد أن عرض أفلاطون في الفقرة السابقة رأى السفسطائيين الذين يزعمون أن في وسعهم وضع المعرفة في النفس التي لا تملكها، يشير في هذه الفقرة إلى رأيه الخاص في المعرفة بوصفها «تذكرًا»، وهو الرأي الذي سبق له أن عرضه في محاورتي «مينون» و«فيدون» بوجه خاص. ومعنى فكرة التذكر أن المعرفة موجودة في النفس منذ البداية، ولا تكتسب من الخارج.

[٧] وردت هذه الاستعارة ذاتها في محاورة فيدون، ٨١، كما وردت استعارة قريبة الشبه بها في الكتاب العاشر من الجمهورية، ٦١١.

بالنفس رباط الرغبات والملذات والشهوات، فتثقلها وتوجه بصرها إلى أسفل؛ أقول إننا لو حررنا النفس من هذه الأوزار، فتوجهت لمعاينة الحقيقة، فإن هذه القوة ذاتها عند أصحابها أنفسهم، تستطيع رؤية الحقيقة بأكبر قدر من الوضوح، مثلما ترى الأشياء التي تتوجه نحوها الآن.

– أليس من المعقول أيضًا، بل من المؤكد بعد ما قلناه من قبل، أن حكم الدولة أمر لا يصلح له أولئك الذين لم يتعلموا ولم يعرفوا الحقيقة، ولا أولئك الذين يقضون حياتهم كلها في الدراسة، ما دام الأولون لا يعرفون في حياتهم مثلًا أعلى يمكنهم توجيه كل أفعالهم الخاصة والعامة نحوه، والآخرون لن يقبلوا، إذا استطاعوا أن يشغلوا أنفسهم بالحكم؛ إذ يحلمون بأنهم قد استقروا نهائيًّا، وهم ما زالوا أحياء، في جزر السعداء.

– هذا صحيح.

– فعلينا إذن، بوصفنا مؤسسين للدولة، أن نمارس نوعًا من الضغط على هذه الطبائع الرفيعة، وذلك بإرغامها على الصعود لرؤية الخير، الذي قلنا عنه إنه أسمى موضوع للمعرفة.[8] فإذا ما وصلوا إلى هذه المكانة العليا، وتأملوا الخير بما فيه الكفاية، فلنحذر من أن نسمح لهم بما يسمح لهم به اليوم.

– وما هو؟

– هو أن يظلوا في عليائهم ويأبوا العودة إلى سجنائنا، أو الاشتراك في أعمالهم ومشاركتهم فيما ينالونه من الجزاء، مهما عظمت قيمته أو تضاءلت.

– ولكِنا لو فعلنا ذلك لَكُنا ظالمين لهم؛ إذ إننا سنرغمهم على أن يحيوا حياة ذليلة، وهم الذين كان يمكنهم أن يحيَوا حياة أسعد منها بكثير.

فقلت: لقد نسيت مرة أخرى، يا صديقي، أن القانون لا يهدف إلى توفير السعادة القصوى لفئة واحدة من المواطنين، وإنما يسعى إلى تحقيق السعادة (٥٢٠) في المدينة بأسرها، بأن يجمع بين المواطنين إما بالوعد وإما بالوعيد، ويدفعهم إلى المشاركة في الخدمات التي يتسنى لكل فئة أن تؤديها للجماعة. وهو إذا كان يُعنى بتكوين مواطنين كهؤلاء في الدولة، فليس هدفه من ذلك هو أن يدعهم يوجهون نشاطهم كيفما شاءوا، وإنما أن يجعلهم يسهمون في دعم وحدة الجماعة.

– لقد نسيت ذلك حقًّا.

---

[8] في الكتاب السادس، ٥٠٥.

– وهكذا ترى يا جلوكون أننا لن نكون جائرين على فلاسفتنا إذا أرغمناهم على رعاية بقية المواطنين وقيادتهم، بل سنقدم إليهم أسبابًا معقولة لذلك، فنقول لهم: «إنه لأمر طبيعي في الدول الأخرى ألا يسهم أولئك الذين ارتقوا حتى وصلوا إلى مرتبة الفلسفة بنصيبهم في شئون السياسة؛ إذ إنهم قد ربوا أنفسهم بأنفسهم، رغمًا عن حكوماتهم. فإذا ما تربى المرء بنفسه ولم يعد يدين بطعامه لأحد، فمن العدل أن يأبى رد هذا الجميل لأي كائن. أما أنتم فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل صالح الدولة ومن أجل صالحكم أيضًا، حتى تكونوا بمثابة الحكام وملوك النحل في الخلية، وربيناكم تربية أصلح وأكمل من تربية الفلاسفة الآخرين، وجعلناكم أقدر منهم على الجمع بين الفلسفة والسياسة، فعليكم إذن، كلٌّ بدَوره، أن تهبطوا إلى حيث يقيم بقية المواطنين، وأن تُعوِّدوا أعينكم رؤية الظلام؛ إذ إنكم متى اعتدتم الظلام أمكنكم أن تبصروا فيه على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون، وستعرفون كل صورة في الظلام وتعلمون ما تمثله؛ لأنكم شاهدتم الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير. وهكذا يغدو دستورنا، بالنسبة إلينا وإليكم، حقيقة لا حلمًا، كما هو حادث بالفعل في معظم الدول الحالية، حيث يدب الصراع بين الناس من أجل ظلال، ويتنازعون السلطة وكأنها خير عميم، على حين أن الدولة، في الواقع، لا تكون خير الدول وأصلحها حكمًا إلا إذا تولى زمام الأمر فيها أزهد الناس في الحكم، بينما يحدث عكس هذا في الدول التي يحكمها عكس هؤلاء.»

– هذا صحيح كل الصحة.

– فهل سيرفض تلاميذنا، في رأيك، أن يستمعوا إلى هذه الحجج؟ ألن يوافقوا، كلٌّ بدَوره، على الإسهام في المجهود السياسي، على الرغم من أنهم يقضون معظم حياتهم في عالم المُثل الخالصة سويًّا؟

فقال: إنهم لن يستطيعوا الرفض؛ إذ إنهم عادلون، ونحن لا نطلب (٥٢١) إليهم شيئًا سوى العدل. ولكن لا شك في أن كلًّا منهم لن يتولى القيادة إلا لأنها ضرورة لا مفر منها، على عكس ما يحدث الآن في كل الدول.

فأجبت: إن الأمر لكذلك أيها الصديق؛ إذ إن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح، هي أن تجد لمن ينبغي أن يتولَّوا الحكم فيها سبيلًا في الحياة أفضل من الحكم، وعندئذٍ فقط تكون مقاليد السلطة في أيدي الأغنياء بحق، لا أغنياء الذهب، وإنما أغنياء الفضيلة والحكمة، وهو الغنى الذي لا بد منه لتحقيق السعادة. أما حين يقتحم ميدان الشئون العامة أناس شرهون نهمون إلى إثراء حياتهم الخالصة، آملين أن يختطفوا منها السعادة التي يتوقون

إليها، فعندئذٍ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة، إلا أنهم سيتصارعون في سبيل الحكم حتى تقضي هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها.

– هذا عين الصواب.

– فهل تعرف حياة غير حياة الفيلسوف الحق، تبعث في النفس زهدًا في مناصب الحكم؟

– كلا.

– ولا شك أن الوصول إلى السلطة ينبغي أن يقتصر على من لا يتوقون إليها، وإلا استحكمت الخلافات والحزازات.

– بلا جدال.

– وإذن، فإلى من ستعهد بحراسة الدولة، إن لم يكن إلى أولئك الذين يفوقون كل من عداهم في فهم أصول الحكم، والذين اكتسبوا من مظاهر الشرف والحياة الفاضلة ما يغنيهم عن مطامع الحكام؟

– لن نجد اختيارًا أفضل من هذا.

التعليم العالي

– فهل تود أن نبحث الآن في طريقة تنشئة رجال لهم هذا الطبع، وطريقة الارتقاء بهم إلى النور، مثلما تقول الأساطير: إن بعض الأبطال قد صعدوا من العالَم الأدنى إلى الآلهة؟

– إني لأود ذلك يقينًا.

– إن الأمر في رأيي متعلق بـ «الليل أو النهار»، ولكنه لا يتحدد، كما في لعبة الأطفال، بعجلة تدور،[٩] وإنما يتعلق بتحويل النفس من الظلمة إلى النور، أي الارتقاء بها نحو الحقيقة، وهي الرحلة التي نسميها بالفلسفة الحقة.

– هذا حسن.

فعلينا إذن أن نبحث بين العلوم عن تلك التي تؤدي إلى هذه النتيجة.

– بلا شك.

[٩] في هذه اللعبة ينقسم الأطفال إلى قسمين، ثم تقذف بينهما قوقعة سوداء من ناحية وبيضاء من ناحية أخرى، ويصيح قاذفها «ليل أم نهار»، وبذلك يتحدد أي الفريقين يأتي دوره. ويشير أفلاطون هنا إلى أن التعليم، مع كونه صعودًا من الظلمة إلى النور، ليس عشوائيًّا مفاجئًا كهذه اللعبة، وإنما هو مهمة بطيئة متدرجة تقتضي صبرًا وأناة.

– فأي نوع من الدراسة، يا جلوكون، تلك التي تنتشل النفس من عالم التغيُّر إلى الحقيقة؟ لقد خطرت بذهني الآن فكرة أخرى. فقد قلنا إن على فلاسفتنا أن يكونوا في شبابهم محاربين مدربين.[١٠]

– قلنا ذلك حقًّا.

– فلا بدَّ أن تتوافر في العلم الذي نبحث عنه، إلى جانب هذه الصفة، صفة أخرى.

– وما هي؟

– أن يكون فيه أيضًا ما ينفع رجال الحرب.

– أجل، إن كان ذلك ممكنًا.

– ولقد قلنا من قبل إن تعليمهم يتألف من الرياضة البدنية والموسيقى.

– أجل.

– ولكن الرياضة البدنية تتعلق بأمور فانية؛ إذ إن القوة الجسمية تنمو وتذبل.

– هذا واضح.

– فليس هذا إذن العلم الذي ننشده.

(٥٢٢) – كلا.

– فهل يكون هو الموسيقى كما عرضناها من قبل؟

فقال: إن الموسيقى، إن كنت تذكر ما قلناه من قبل عنها، ليست إلا نقيض الرياضة البدنية؛ فهي تربي حراسنا بتكوين عادات في نفوسهم، ولا تلقنهم علمًا حقيقيًّا، وإنما تلقنهم نوعًا من الاعتدال والانسجام عن طريق النغم والإيقاع، وتكون الشخصية على نفس النحو بفضل ما يتضمنه الأدب، الأسطوري منه والحقيقي، فهي لا تعلم شيئًا يفيد في تحقيق هدف سامٍ كذلك الذي نرمي إليه الآن.

فقلت: هذا صحيح كل الصحة، فقد تذكرت كل شيء بدقة عظيمة. ولكن، أين نجد ما نريد إذن؟ أنجده في الصناعات العملية؟ كلا، فهي، كما رأينا، وضيعة إلى حدٍّ بعيد.

– أجل، بالتأكيد، ولكن أي علم يتبقى بعد استبعاد الموسيقى والرياضة البدنية والصناعات؟

فقلت: إذا لم نجد أي شيء عدا هذه، فلنجرب ذلك العلم الذي يتصل بكل الفروع السابقة معًا.

[١٠] انظر الكتاب الثالث، ٤١٦، والرابع، ٤٢٢.

– وما هو؟

– أعني مثلًا ذلك العلم العام الذي يُستخدم في جميع الصناعات والعمليات العقلية، وفي كل أنواع المعرفة، وهو العلم الذي ينبغي أن يتعلمه كل إنسان قبل غيره من العلوم.

– وما هو؟

– ذلك العلم المألوف الذي يعلمنا التمييز بين الأرقام، واحد، واثنين، وثلاثة، أي علم العدد والحساب.[١١] أليس صحيحًا أن هذا علم لا غناء عنه في كل صناعة وكل علم آخر؟

– بلى، بالتأكيد.

– حتى فن الحرب.

– إن هذا الفن بدوره لا يُستغنى عنه.

فاستطردت قائلًا: وإذن فقد كان «بالاميدس Palamides» في كل مرة يظهر فيها في إحدى التراجيديات،[١٢] يصور لنا أجاممنون في صورة قائد مضحك حقًّا. ألم تلاحظ أن «بالاميدس» زعم أنه اخترع العدد، وأنه تمكَّن على هذا النحو من تنظيم مواقع جيشه أمام طروادة، وأحصى المراكب وبقية الأسلحة، ومعنى ذلك أن شيئًا من هذا لم يُحصَ قبله؟ بل إنه يقال إن أجاممنون لم يكن يعرف عدد أقدامه؛ لأنه لم يتعلم الحساب. فأي قائد هذا الذي يقال عنه كل ذلك؟

– إنه قائد غريب حقًّا، لو كانت هذه الأمور صحيحة.

– وإذن، ألا ترى ضرورة وضع الحساب وعلم الأعداد ضمن المعارف التي ينبغي أن يلم بها كل محارب؟

– إنها في الحق ألزم المعارف له، إذا شاء أن يعرف شيئًا عن تنظيم الجيش، بل إذا شاء أن يكون مجرد إنسان.

– فهل توافقني إذن على رأيي في هذا العلم؟

– أي رأي تعني؟

---

[١١] كان الرياضيون اليونانيون يميزون بين علم العدد (arithmetic)، وفن الحساب (logistiké)، ولا بدَّ أن يبدأ التعليم بالفن الأخير؛ لأنه أبسط من الأول.

[١٢] صور بالاميدس في الإلياذة على أنه إله الاختراع، وكذلك نسب إليه أيسخولوس ويوربيدس وسوفوكليس مخترعات هائلة في مسرحيات ألفوها باسمه.

(٥٢٣) – أعني أن ذلك العلم قد يكون بالفعل واحدًا من العلوم التي نبحث عنها، والتي توقظ فينا القدرة على التفكير، وإن لم يكن الناس يستخدمونه على النحو الصحيح، أعني من حيث إنه يقربنا من الوجود الحقيقي.

– ماذا تعني؟

– سأحاول أن أوضح لك فكرتي، وعليك أن تشارك في البحث بأن تذكر إن كنت تتفق أو لا تتفق معي في التمييز بين الأشياء التي تؤدي بنا إلى بلوغ هذه الغاية، وتلك التي لا تؤدي إلى ذلك. وعندئذٍ سيتضح إن كنت على صواب في رأيي السابق أم لا.

– فلتعرض آراءك إذن.

– فلنتأمل موضوعات الحس أولًا. إن منها ما لا يدفع العقل إلى التفكير؛ لأن الحواس تكفي للحكم عليه، على حين أن غيرها يدعونا توًّا إلى المزيد من التفكير فيها؛ لأن الإحساس الذي تبعثه فينا غير موثوق منه على الإطلاق.

فقال: لا شك أنك تعني الأشياء التي ترى عن بعد، والمؤثرات الخداعة في رسم المناظر.

– كلا. إنك لم تفهم ما أعنيه.

– فسأل: ماذا تعني إذن؟

– إن الأشياء التي لا تدفع العقل إلى التفكير هي تلك التي لا تولد فيها تأثيرَين متناقضَين في الوقت الواحد. أما إذا ولدت تأثيرَين متناقضَين، لكانت تبعث على التفكير. وهذا ما يحدث حين تترك فينا هذه الأشياء، سواء أكانت قريبة أم بعيدة، انطباعَين متساويَين في وضوحهما. ولأضرب مثلًا يوضح فكرتي على نحوٍ أدق؛ ها هي ذي ثلاثة أصابع: الإبهام، والسبابة، والوسطى.

فقال: حسنًا.

– فلنفرض أيضًا أنني أراها عن قرب، وعندئذٍ ستلاحظ ما يأتي:

– ماذا؟

– إن كلًّا منهما يبدو إصبعًا كالباقين، سواء رأيناه في الوسط أم في الطرف، وسواء بدا أبيض أم أسود، سمينًا أم هزيلًا، وهكذا الحال في كل الصفات المماثلة؛ ذلك لأن الذهن العادي لدى معظم الناس، لا يضطر في هذه الحالة إلى أن يطلب من الفكر تعريفًا للإصبع؛ لأن حاسة الإبصار لم تشهد في أية حال بأن الإصبع شيء غير الإصبع.

– كلا، بالتأكيد.

– فمن الطبيعي إذن ألا يؤدي مثل الإحساس إلى إثارة التفكير أو إيقاظه.

– أما إذا تعلق الأمر بحجم الأصابع، فهل يستطيع الإبصار أن يدرك كبرها أو صغرها إدراكًا كافيًا، وأليس من المهم أن يكون الواحد منها في الوسط أو في الطرف؟ وبالمثل، هل تميز حاسة اللمس بين السميك والرفيع وبين الناعم والخشن، تمييزًا كافيًا؟ ألا تعجز الحواس، بوجهٍ عام، عن الحكم على مثل هذه (٥٢٤) الصفات؟ إن الطريقة التي تسير عليها هي أن الحاسة التي تختص بإدراك الخشن تختص أيضًا بإدراك الناعم، وتنبئ الذهن بأن الشيء عينه يعطيها إحساسًا بالخشونة والنعومة.

– إن الأمر لكذلك.

– ألا يكون من الضروري، والحال هذه، أن يحار الذهن ويتساءل عما يعنيه الإحساس الذي يرى نفس الشيء خشنًا وناعمًا، وأن يحار أيضًا فيما يعنيه الإحساس بالثقيل والخفيف؛ إذ إن الإحساس ينبئه بأن الثقيل خفيف، والخفيف ثقيل.

– الحق أنها لمعلومات محيرة تلك التي تنقل إلى الذهن، وهي تقتضي منه تفكيرًا.

– فمن الطبيعي إذن أن تهيب النفس في حيرتها هذه بالعقل وقدرته على الحساب؛[١٣] لكي تعرف إن كانت هذه المعلومات تنطبق على شيء واحد أو على شيئين.

– بلا شك.

– فإذا رأيت أن الأمر يتعلق بشيئين، فإن كلًّا منهما يبدو واحدًا متميزًا عن الآخر.

– أجل.

– وإذا بدا لها كل منهما واحدًا، وهما معًا اثنان، فسوف تدركهما النفس متفرقين، وإلا فلن تدركهما على أنهما شيئان، وإنما على أنهما شيء واحد.

– هذا حسن.

– على أن الإبصار يدرك الكبير والصغير، كما رأينا، ولكنه لا يدركهما متميزين، وإنما يدركهما مختلفين، أليس كذلك؟

– بلى.

– أما الذهن، فقد كان عليه، لكي يتخلص من هذا الخلط، أن يدرك الكبير والصغير متميزين لا مختلطين؛ أي على عكس ما يدركهما الإبصار.

---

[١٣] كلمة logismos قد تعني عمليات الحساب، أو نشاط العنصر العاقل في النفس (logistiken) ويستعمل أفلاطون هنا التقارب اللفظي بين تدبير العقل وبين عملية الحساب الرياضية؛ ليقنعنا بضرورة تدخل الحساب لإكمال عمل الحواس.

– هذا صحيح.

– ألم تكن تجربة كهذه هي التي دفعتنا إلى البحث عن كنه الكبير والصغير؟

– أجل.

– وعلى هذا النحو ذاته استطعنا أن نميز بين ما هو معقول وما هو محسوس.

– تمامًا.

– وإذن، فهذا ما كنت أعنيه من قبل، حين قلت إن بعض الأشياء يبعث على التفكير، والبعض الآخر لا يبعث عليه، وحين أدرجت ضمن النوع الأول ما يبعث في الحواس إحساسين متعارضين، وضمن الثاني — الذي لا يثير التفكير — ما لا يتمثل فيه هذا التناقض.

– لقد فهمت الآن، وأعتقد أن فكرتك صائبة.

– فإلى أية فئة ينتمي العدد والوحدة؟

– لست أدري.

– حسنًا، فلتحكم على الأمر على أساس ما قلناه من قبل. فلو كانت الوحدة تتضح بذاتها للعين أو لأية حاسة أخرى لما كانت لها القدرة على تقريبنا من الوجود الحقيقي، شأنها في ذلك شأن الأصبع الذي تحدثنا عنه من قبل. أما إذا كان إدراك الوحدة يتضمن تناقضًا على الدوام، بحيث تبدو كثرة مثلما تبدو وحدة، (٥٢٥) فعندئذٍ يَتعيَّن علينا أن نبحث عن قاضٍ يحكم بين المظهرَين. وفي هذه الحالة يحار الذهن، فيضطر إلى إيقاظ التفكير، وإلى البحث والتساؤل عما تكونه الوحدة في ذاتها، وهكذا تكون دراسة الوحدة من بين تلك الدراسات التي تحول اتجاه النفس إلى تأمل الوجود.

فقال: إن الوحدة هي بالفعل حالة يؤدي الإبصار فيها إلى تناقض؛ إذ إننا نرى الشيء نفسه واحدًا وكثيرًا كثرة لا متناهية في آنٍ واحد.

فاستطردت قائلًا: ولكن إذا كان هذا شأن الوحدة. فلا بدَّ أن الأمر على نفس النحو في كل الأعداد.

– يقينًا.

– والعدد هو موضوع فن الحساب والعد.

– بلا شك.

– إذن فهما علمان من شأنهما أن يقودانا إلى الوجود الحقيقي.

– هذا صحيح.

– فهما إذن من بين العلوم التي نَنشُدها؛ ذلك لأن دراستهما ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف أيضًا؛ لكي يصل إلى الوجود الحق، ويعلو على عالم التغيُّر، وهو الشرط الضروري لإجادة معرفة الحساب.[١٤]

– هذا صحيح.

– ولقد قلنا إن حارسنا محارب وفيلسوف في آنٍ واحد.

– بلا شك.

– وإذن فمن الضروري، يا جلوكون، أن نفرض هذه الدراسة بالقانون، وأن نشجع أولئك الذين سيُقدر لهم أن يشغلوا أعلى مناصب الدولة، على معرفتها والعكوف عليها، لا بطريقة سطحية، بل على نحو يؤدي بهم إلى أن يفهموا طبيعة الأعداد بالعقل الخالص. فهم لن يستخدموا الحساب في البيع والشراء كما يفعل الباعة والتجار، بل لكي يطبقوه على الحرب، ولكي ييسروا للنفس ذاتها سبيل الانتقال من عالم التغيُّر إلى عالم الحقيقة والماهية.

– هذا قول رائع.

فاستطردت قائلًا: والحق أنني لأدرك الآن، بعد أن تحادثت معك عن علم الأعداد هذا، مدى روعة هذا العلم ونفعه في تحقيق كثير من أغراضنا، إذا كان هدفنا هو معرفته من أجل المعرفة، لا من أجل استغلاله تجاريًّا.

فسأل: وما مصدر قيمته الكبرى هذه؟

– ذلك لأن لديه، كما قلنا من قبل، قدرة كبيرة على الارتقاء بالنفس إلى الأعالي، ودفعها إلى تأمل الأعداد في ذاتها،[١٥] بحيث ترفض بحث مجموعات الأشياء المادية التي تمثل أشياء منظورة أو ملموسة. فأنت تعلم ولا شك ما يفعله الراسخون في العلم؛ فإن شاء المرء في نقاشه معهم أن يقسم الوحدة الصحيحة، تراهم يسخرون منه ويأبون أن يستمعوا إليه.

---

[١٤] أو: لكي يجيد الاستدلال العقلي. والصفة المستخدمة هنا هي (logisticos) التي تجمع — كما قلنا من قبل — بين معنيَي إجادة العمليات الحسابية والقيام بالاستدلالات العقلية.

[١٥] أي الأعداد التي لا تُمثِّل موضوعات محسوسة، والتي هي كيانات رياضية فحسب، وتحتل هذه الأعداد عند أفلاطون مكانة وسطًا بين الأشياء الحسية وبين عالَم المُثل.

فإذا قسمت هذه الوحدة بالفعل، فإنهم يعيدون جمعها؛ خشية أن تفقد الوحدة وحدتها، وتبدو كثرة من الأجزاء.[١٦]

– هذا صحيح.

(٥٢٦) – فلنفرض أن شخصًا سألهم: «أيها الأصدقاء، ما هي هذه الأعداد العجيبة التي تتحدثون عنها، أعني تلك الوحدات التي تكون فيها كل وحدة، كما تقولون، مساوية تمامًا لكل وحدة أخرى، والتي لا تنطوي على أية أجزاء؟» فيمَ تظنهم يجيبون؟

– أعتقد أنهم سيجيبون بأنهم يتكلمون عن أعداد لا يمكن إدراكها إلا بالفكر، ولا يمكن الوصول إليها على أي نحو آخر.

– فأنت ترى إذن، يا صديقي، أن الدراسة ضرورية لنا بحق، ما دمنا قد تبينا بوضوح أنها تدفع النفس إلى استخدام الفكر الخالص للوصول إلى الحقيقة في ذاتها.

– أجل، إن لديها قدرة كبيرة على إحداث هذا الأثر.

ألم تلاحظ أيضًا أن الموهوبين في الحساب يفهمون بسرعة كل العلوم تقريبًا، وأن الأذهان البطيئة الفهم إذا ما درست الحساب تغدو أسرع فهمًا، حتى لو لم تكتسب منه أية فائدة أخرى؟

– هذا صحيح.

– وفضلًا عن ذلك، أعتقد أن من العسير أن يجد المرء علومًا كثيرة تقتضي في تعلمها وفي ممارستها جهدًا أكبر مما يقتضيه علم الأعداد.

– هذا صحيح.

– لكل هذه الأسباب فإن الحساب نوع من المعرفة لا غناء عنه، وينبغي أن تدرسه أفضل العقول.

– إني متفق معك.

– وإذن فقد استقر رأينا على إدراج الحساب ضمن علومنا. فهل يمكننا أن نستفيد من العلم الآخر الذي يليه في الترتيب؟

– أتعني الهندسة؟

---

[١٦] لكل عدد صحيح — ولا سيما الأعداد العشرة الأولى — وحدة قائمة بذاتها. وله فرديته الخاصة التي لا ترد إلى أجزاء أصغر منها. فالعدد ٩ مثلًا لا يُفهم على أنه تسع وحدات أو مربع ٣، بل إن له خصائصه المميزة من حيث هو عدد مستقل.

– هي بعينها.

فقال: من الواضح أن الهندسة تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات الحربية؛ إذ إن قدرة القائد على إقامة المعسكرات، والتحصن في المواقع المنيعة، ونشر جيشه أو تركيزه، وأداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة وأثناء السَّير؛ كل هذا يتوقف على مدى علمه بالهندسة.

فاستطردت قائلًا: إن قدرًا ضئيلًا من الهندسة والحساب يكفي لتحقيق هذه الأغراض. ولكننا نود أن نبحث فيما إذا كانت الدراسة الأكثر تعمقًا والأعظم تقدمًا لهذا العلم، تساعدنا على بلوغ هدفنا، ألا وهو تأمل مثال الخير. ولقد ذكرنا من قبل أن أية دراسة تدفع النفس إلى التوجه إلى أجلِّ الموجودات وأسماها، والانصراف إلى تأمله، هي دراسة من هذا النوع.

– هذا صحيح.

– وإذن فلو كانت الهندسة تدفعنا إلى تأمل الوجود الحق، لكانت معينة لنا في مهمتنا، وإذا اقتصرت على عالم التحول، لما كانت تفيدنا في شيء.

– هذا هو رأينا حقًّا.

(٥٢٧) – ومع ذلك فإن أي شخص لديه أقل إلمام بالهندسة لن ينكر أن الطبيعة الحقة لهذا العلم تتنافى مع تلك اللغة التي دأب أصحابه على استخدامها.

فسأل: وكيف ذلك؟

– ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة، ولا تعنيهم إلا المسائل العملية وحدها، وهكذا يتحدثون دائمًا عن «التربيع» و«التطبيق» و«الجمع» وما إلى ذلك، وكأن الهدف هو «عمل» شيء، على حين أن الهدف الحقيقي للموضوع كله هو المعرفة.

– بالتأكيد.

– فهناك إذن مسألة أخرى ستتفق عليها معي.

– وما هي؟

– هي أننا نكتسب العلم من أجل معرفة ما هو أزلي، لا ما هو فانٍ أو عارض.

فقال: من اليسير أن أوافقك على هذا؛ إذ إن الهندسة هي العلم بما هو أزلي.

– فهي إذن خليقة بأن تجذب النفس نحو الحقيقة. وتولد الرُّوح الفلسفية، وتسمو بها إلى تأمل الموجودات العليا، بعد أن كانت تتجه بنظرها إلى الموجودات الأرضية.

– إنها خليقة بذلك حقًّا.

– وإذن فنحن لن ندخر وسعًا في حث مواطني جمهوريتنا السعيدة[١٧] على تعلم الهندسة؛ إذ إن للهندسة أيضًا فوائد أخرى ينبغي ألا نغفلها.

– وما هي؟

– هي تلك التي ذكرتها أنت ذاتك، وهي الفوائد المتعلقة بالحرب، كما أنها تعيننا على إجادة فهم بقية العلوم؛ إذ إن هناك، في هذا الصدد، فارقًا أساسيًّا بين من درس الهندسة ومن لم يدرسها.[١٨]

– إن هناك فارقًا أساسيًّا بالفعل.

– فهذا هو العلم الثاني الذي ينبغي أن يدرسه شبابنا.

فقال: أجل.

– والآن، فهل يكون ثالث هذه العلوم هو الفلك؟ أتوافق على ذلك؟

– بالتأكيد؛ إذ إن معرفة الشهور والسنوات لا تقل أهمية بالنسبة إلى القائد الحربي عنها بالنسبة إلى الفلاح أو الملاح.

فقلت: إن قولك ليبعث فيَّ السرور، ويُخيِّل إليَّ أنك تخشى أن يعيبَ عليك العامة دعوتك إلى علوم لا جدوى منها للشباب. وإني لأعترف بأن من الصعب أن يصدق الناس أن لكل نفس عضوًا أفضل من العين ألف مرة؛ لأنه سبيلنا الوحيد إلى رؤية الحقيقة. وعلى حين أن المشاغل الأخرى قد تضعفه أو تفسده، فإن هذه الدراسات تنقيه وتُذْكي نارَه المُقدَّسة. ولا شك أن من يؤمنون بهذه الملكة سيقبلون اقتراحاتك دون تردُّد، أما أولئك الذين لم يعلموا عن هذا (٥٢٨) الأمر شيئًا، فسيرون بالطبع أن ما تقوله لا يعني شيئًا؛ إذ إنهم لا يرون في هذه المعرفة أية منفعة عملية تستحق الذكر. فلنتساءل إذن، قبل أن نمضي أبعد من ذلك، عما إذا كنت تنوي أن تخاطب هذه الفئة أو تلك، أو تنوي أن تتجاهل الاثنتين معًا، وتمضي في المناقشة لكي تُرضي نفسك فحسب، وإن كنت ترحب بأن ينتفع منها أي شخص يستطيع ذلك.

فقال: إنني أفضل الأمر الأخير، أي أن أواصل المناقشة لإرضاء نفسي قبل كل شيء.

[١٧] في الأصل Callipolis أي المدينة الجميلة، وهو اسم كان يطلق فعلًا على أكثر من مدينة يونانية قديمة.

[١٨] أكد أفلاطون أهمية الهندسة عمليًّا حين كتب، على باب مدرسة، العبارةَ الشهيرة: «لا يدخلها إلا عالم بالهندسة.»

– فإن كان الأمر كذلك، فلنرجع خطوات إلى الوراء؛ إذ إننا أخطأنا في تحديد العلم الذي يلي الهندسة.

– وكيف ذلك؟

– لقد انتقلنا من هندسة المسطحات إلى الأجسام الصُّلبة التي تسير في حركة دائرية. وكان الواجب أن ندرس الأجسام الصلبة ذاتها؛ إذ إن الترتيب الصحيح يُحتِّم أن ننتقل بعد بحث البُعد الثاني، إلى البُعد الثالث مباشرة؛ أي ذلك الذي يتمثل في المكعبات وكل الأشياء التي لها عمق.

– هذا صحيح، ولكن يُخيَّل إليَّ يا سقراط أن هذا العلم لم يبحث بعد.

فاستطردت قائلًا: إن لذلك سببين؛ أولهما أن أية دولة لا تولي هذا النوع من الدراسة اهتمامًا كبيرًا، فلا تتعمق في أبحاثه لصعوبة مادته، والسبب الثاني أن الباحثين فيه يحتاجون إلى مرشد، بدونه لا تكون لجهودهم قيمة، على أن من الصعب الاهتداء إلى مثل هذا المرشد، وحتى لو اهتدينا إليه، في الظروف الحالية، فإن الكبرياء يأبى على الكثيرين ممن وُهبوا القدرةَ على هذه الدراسة أن يسترشدوا به. أما إذا عاونت دولة بأسرها هذا المرشد وقدرت أعماله حق قدرها، فعندئذٍ فقط يمكن أن يستمع الباحثون إلى آرائه، وأن تحل مشكلات هذا العلم بالبحث الدائب النشيط. بل إن هذه الأبحاث قد آتت ثمارها حتى في الوقت الحالي، على الرغم من احتقار العامة لها، وتجاهل الدارسين لها؛ لعدم إدراكهم قيمتها. والفضل في تقدمها على الرغم من كل هذه العقبات راجع إلى سحرها الطبيعي الذي يؤثر في النفوس. ومن هنا لم يكن لنا أن ندهش إذا ما أدى البحث فيها إلى إظهار الحقيقة بوضوح.

فقال: لا شك في أنها تثير في النفوس إعجابًا عظيمًا، ولكني أودُّ أن تُفصح لي عن معنى كلامك بمزيد من الوضوح. فلقد تحدثت عن الهندسة بوصفها علم السطوح، أليس كذلك؟

فأجبت: أجل.

– ثم انتقلت إلى الفلك مباشرة، ثم عدت إلى أعقابك.

فأجبت: ذلك لأنني كنت أتعجل الانتهاء من عرضي لكل العلوم، ولكني تقهقرت بدلًا من أن أتقدم، فبعد الهندسة يأتي مباشرة علم الحجوم. ولمَّا كان ذلك العلم لم يُحرِز إلى الآن إلَّا تقدمًا ضئيلًا، فقد مررت عليه سريعًا، ومضيت بعده مباشرة إلى الفلك، أي حركة الأجسام ذات الحجوم.

فقال: هذا صحيح.

– فلنجعل الهندسة رابعة في الترتيب، مفترضين أن العلم الذي تجاهلناه قد ثبتت دعائمه، إذا أولته الدولة اهتمامها.

(٥٢٩) فقال: هذا معقول يا سقراط، ولكن لما كنت قد أخذت عليَّ الآن إطرائي للفلَك بطريقة سوقية، فإني سأطريه الآن على أساسٍ مِن آرائك؛ ذلك لأن كل شخص يدرك بوضوح، على ما أعتقد، أن الفلَك يدفع النفس إلى تأمُّل ما هو أعلى، والانتقال من الموجودات الدنيوية إلى السماوية.

فاستطردت قائلًا: ربما كان هذا واضحًا لكل شخص ما عداي؛ إذ إنني لا أوافق على ذلك.

فسأل: ولِمَ؟

– لو نظرنا إلى هذا العلم بالطريقة التي يبحثه بها اليوم أولئك الذين يريدون الوصول منه إلى الفلسفة، لكان يحول أعيننا إلى أسفل لا إلى أعلى.

– ماذا تعني؟

– أعني أن لديك فكرة أوسع مما ينبغي عن دراسة «الأشياء العُلوية». فيبدو لي أنك تظن أن من يرفع رأسه لتأمُّل نقوش سقف، يستخدم لهذا الغرض عقله لا عينَيه. وربما كان حكمك في هذا الأمر صحيحًا، وكنت أنا مخدوعًا، غير أني لا أعرف علمًا يجعل الذهن يتطلع إلى أعلى سوى ذلك الذي يتخذ له من الوجود غير المنظور موضوعًا. وإذا كان ما يدرسه المرء شيئًا حسيًّا، فإنه سواء تَطلَّع مشدوهًا إلى أعلى أم خفض عينَيه إلى أسفل، فلن تكون هذه معرفة على الإطلاق؛ إذ لا يمكن أن يكون ثمة علم بالمحسوس. فالنفس في هذه الحالة إنما تنظر إلى أسفل سواء أكان المرء يدرس وهو راقد على ظهره، أم وهو طافٍ على الماء.

فقال: الحق أنني أستحق اللوم، ولكن على أي نحو ترى أن من الضروري إصلاح دراسة الفلَك، حتى تخدم أغراضنا؟

فأجبت: على النحو الآتي: إن تلك الأجرام التي تتألق بها السماء إنما هي من العالم المنظور، ومن هنا، فعلى الرغم من كَوْنِها أجملَ الأشياء المادية وأكملها، فإنها أدنى مرتبة بكثير من الموجودات الحقيقية، أي تلك التي تتحرك حركة حقيقية، بسرعة حقيقية وبطء حقيقي، وتبعًا لأعداد حقيقية وأشكال حقيقية، وتحرك على هذا النحو كل ما فيها، تلك كلها أمور تُدرَك بالعقل والفكر، ولا تُرى بالعين، أم أنت تعتقد غير ذلك؟

– كلا، على الإطلاق.

فقلت: وإذن فعلينا أن نستخدم تلك السماء المرصعة بالنجوم على أنها أنموذج يوصلنا إلى معرفة الحقائق غير المنظورة،[١٩] مثلما يفعل المرء حين يجد رسومًا خَطَّتها ريشةٌ بارعة مثلُ ريشة ديدالوس Daedalus أو أي فنان عظيم آخر؛ ذلك لأن عالم الهندسة إذا ما شاهد هذه الرسوم، فإنه يُعجَب بروعة تصميمها، ولكنه يجد أن من العبث دراستها جديًّا على أمل أن يهتديَ فيها إلى الحقيقة المطلقة الخاصة بعَلاقات التساوي والازدواج وكل النسب الأخرى.

(٥٣٠) – إن هذا ليكون عبثًا بحق!

فاستطردت قائلًا: ألا تظن أن عالم الفلك الحقيقي يتخذ هذا الموقف نفسه حين يتأمل الأجرام السماوية، فيؤمن بأن خالق السماء وما فيها من نجوم قد أضفى عليها كل ما يُمكِن إضفاؤه على مثل هذه المخلوقات من جمال؟ أما حين يتعلق الأمر بنسب النهار والليل، أو نسبتهما معًا إلى الشهور، ونسبة الشهور إلى السنين، ونسب بقية النجوم إلى الشمس والقمر، فإنه يعتقد باستحالة استمرار هذه النسب على ما هي عليه إلى الأبد، دون أي تغيُّر؛ إذ إنها مادية محسوسة، ومن هنا كان من الخطأ أن يبذل المرء جهدًا كبيرًا لكي يجد فيها حقيقة أصيلة.

– إني لأتفق معك بعد أن أوضحت ما تعنيه.

– وإذن فسوف ندرس الفلك، كما درسنا الهندسة، بأن نضع لأنفسنا مسائل نحاول حلها، وسنترك السماء المحتشدة بالنجوم جانبًا، إن شئنا أن نستخلص من هذه الدراسة ما يمكن أن يعود بالفائدة على ذلك الجزء العاقل بطبيعته في نفوسنا.

فقال: وهذا من شأنه أن يجعل مهمة عالم الفلك أشق بكثير مما هي عليه في الوقت الحالي.

فاستطردت قائلًا: أعتقد أننا سنشترط نفس الشرط في بقية العلوم، إن شئنا أن تكون لتشريعنا فائدة. والآن، فهل تستطيع أن تقترح عليَّ علمًا آخر يفيدنا في مشروعنا؟

– كلا، بل لا بدَّ لي من التفكير أولًا.

---

[١٩] الإشارة في هذه الفقرة، وفي الفقرة السابقة، إلى العَلاقات الذهنية الدائمة التي يكشفها العقل من وراء الحركات المنظورة للأجرام السماوية. وهذه العَلاقات الذهنية، التي تُعبِّر عن خُطة العقل الإلهي، هي أكمل ما تؤدي إليه دراسة علم الفلَك.

فقلت: إن الحركة لا تتمثل على شكل واحد؛ فللحركة، إن لم أكن مخطئًا، صور متعددة، وقد يستطيع عالم أن يعددها جميعًا، ولكنَّ هناك شكلين معروفين لنا.

– وما هما؟

– هناك، إلى جانب النوع الذي تحدثنا عنه، نوع آخر يناظره.

– وما هو؟

– يبدو لي أن هناك حركة توافقية تستخدم في إدراكها الأذن مثلما تستخدم في دراسة حركات النجوم. وهذان العلمان توءمان، كما قال الفيثاغوريون،[٢٠] وكما نُسلِّم نحن معهم، أم أن لك رأيًا آخر؟

– كلا.

– ولَمَّا كان هذا الأمر على جانب كبير من الأهمية، فسوف نسترشد برأيهم في هذه المسألة، وربما في بعض المسائل الأخرى. ولكنا سنكون في جميع هذه الحالات ثابتين على مبدئنا.

– وما هو؟

– هو أن نحرص على ألا يدرس تلاميذنا هذه العلوم دراسة قاصرة، دون أن يصلوا إلى المستوى الرفيع الذي ينبغي أن تسعى إليه كل معارفنا، كما قلنا من (٥٣١) قبل في صدد الفلك. وكما تعلم فإن دارسي الانسجام قد وقعوا في نفس الخطأ الذي وقع فيه دارسو علم الفلك؛[٢١] فاقتصروا على قياس الأنغام التي تستطيع الأذن سماعها، وما بينها من توافق وبهذا كان جهدهم، كجهد علماء الفلَك، عقيمًا.

فهتف: إن جهدهم ليدعو إلى السخرية حقًّا! فإن موسيقيينا يتحدثون عن الأصوات المزدوجة كما يسمونها، ويقربون آذانهم من آلاتهم، وكأنهم يودون أن يسترقوا السمع لحديث جارهم، ثم يدعي بعضهم أن في وسعه تمييز نغمة وسطى، وأنه قد اهتدى إلى أقصر مسافة، هي التي ينبغي أن تكون أساسًا لقياس الأصوات، على حين أن غيرهم يرى أنه لا فارق بين الصوتين، وفي الحالتين يجعلون للأذن الأسبقية على العقل.

---

[٢٠] يشير أفلاطون هنا إلى نظرية «انسجام الأفلاك» المشهورة عند الفيثاغوريين، وهي النظرية التي أقرَّها هو ذاته وأخذ بها.

[٢١] الذين يقتصرون على الملاحظة الحسية وحدها.

فقلت: إنك تتحدث عن أولئك الموسيقيين الذين يداعبون الأوتار ويؤلمونها ويعلقونها مشدودة على خشبة التعذيب. وفي وُسعي أن أمضيَ في هذه الاستعارة إلى أبعد من ذلك، فأتحدث عن الضربات التي يكيلونها بالريشة للأوتار، وعن التهم التي يوجهونها إليها،[٢٢] ذلك حين تنخفض منها نغمة أو تعلو أكثر مما ينبغي، ولكني سأدع هذا الحديث جانبًا، وأنبئك بأني لا أتحدث عن هؤلاء، وإنما عن الفيثاغوريين الذين قلنا إننا سنلتمس لديهم المعلومات عن الانسجام؛ ذلك لأن هؤلاء يفعلون عين ما يفعله علماء الفلك، فيبحثون عن الخصائص العددية في التوافقات المسموعة، ولكنهم لا يرقون إلى مستوى المشاكل ذاتها، أي البحث في أي الأعداد يكون بطبيعته منسجمًا وأيها يكون غير منسجم، وفي السبب في كلتا الحالتين.

– إن هذه المهمة الأخيرة عمل يكاد يفوق طاقة البشر.

فأجبت: إنها دراسة أفضل وصفها بأنها نافعة، ولكنها لا تكون نافعة إلا من حيث هي وسيلة لمعرفة الجمال والخير، ولا تكون نافعة لأي غرض آخر.

– بكل تأكيد.

– وأعتقد أن المرء لو وصل في دراسته لكل هذه العلوم التي تحدثنا عنها، إلى كشف ما بينها من صلات وروابط، وإيضاح طبيعة العَلاقة التي تجمع بينها، لَأسهمت هذه الدراسات في الوصول بنا إلى هدفنا، ولَما كان الجهد الذي بذلناه جهدًا ضائعًا، ولو لم يصل إلى هذا الحد، لكان مجهودنا فيها عديم الجدوى.

– إنني أوافقك على هذا الرأي، ولكنك تتحدث يا سقراط عن مهمة هائلة.

فقلت: ما الذي تعنيه بهذا؟ المقدمة أم غيرها؟ ألسنا نعلم أن كل هذا لا يعدو أن يكون مقدمة للحن الرئيسي الذي يَتعيَّن علينا أن نتعلمه؟ ولا إخالك تعتقد أن الرياضيين البارعين متمكنون من الديالكتيك!

– كلا، بالتأكيد، إلا عددًا ضئيلًا جدًّا ممن صادفتهم.

– فهل تظن أن أناسًا عاجزين عن تبرير أقوالهم عقليًّا، وعن جعل الآخرين يقبلونها، يمكنهم أن يصلوا إلى تلك المعرفة التي ندعو إليها؟

– لا بدَّ لي من أن أجيب بالنفي هذه المرة أيضًا.

---

[٢٢] التشبيه هنا بعملية التعذيب التي كان اليونانيون يمارسونها على العبيد في المحاكمات ليستخلصوا منهم الاعترافات.

(٥٣٢) – وإذن، فها نحن أولاء قد وصلنا، يا جلوكون، إلى اللحن الرئيسي للديالكتيك. وعلى الرغم من أن الديالكتيك أمر عقلي محض، فإن سيره يماثل سير ملكة الإبصار في السجين المتحرر كما وصفناه في تشبيهنا. فعندما وصل إلى مرحلة التطلُّع إلى الكائنات الحية خارج الكهف، ثم إلى النجوم، وأخيرًا إلى الشمس ذاتها، بلغ أعلى الأهداف في العالَم المنظور. كذلك يصل المرء إلى قمة العالَم المعقول بالديالكتيك، عندما يكف عن الالتجاء إلى أية حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير.

– حسن، أليس هذا هو ما تسميه بالمسار الديالكتيكي؟

– بلا شك.

– فلتتذكر أيضًا تلك المرحلة السابقة التي توجه فيها ساكن الكهف، بعد خلاصه من أغلاله، من الظلال إلى الأشكال الصناعية التي تلقي ظلالها، وإلى الضوء المنبعث من النار، ثم صعِد من الكهف إلى ضوء الشمس، ولم يكن في استطاعته هناك أن يتأمل الحيوانات والنباتات وضوء الشمس، فنظر في الماء إلى انعكاساتها وظلالها، وإن تكن هذه ظلالًا إلهية تأتي من أشياء حقيقية، وليست مجرد ظلال صور يبعثها ضوء النار، الذي لا يعدو هو ذاته أن يكون صورة بالنسبة إلى الشمس. فدراسة العلوم التي مررنا بها تُحدث فينا نفس الأثر؛ إذ ترتفع بأسمى أجزاء النفس إلى تأمُّل أسمى الموجودات، كما رأينا في تشبيهنا أن أوضح أعضاء الجسم إدراكًا يرتفع إلى تأمُّل ألمع الأشياء المنظورة في العالَم المادي.

فقال: إنني لأوافقك على ما تقول. صحيح أن التسليم به يبدو لي عسيرًا بحق، ولكن من العسير أيضًا، من ناحية أخرى، أن أرفضه. ومع ذلك، فلما كان حديثنا عنه لن يقتصر على اليوم فحسب، ولَمَّا كنا مضطرين إلى العودة إليه أكثر من مرة، فلنسلم مؤقتًا بصحة المسألة التي نبحثها، ولننتقل إلى عرض التفصيلات فيما نسميه باللحن الرئيسي ذاته، بنفس الدقة التي عالجنا بها مقدمته. فلتحدد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه، والطرق المتبعة فيه؛ إذ يبدو لي أن هذه الطرق هي التي ستؤدي بنا إلى الهدف الذي سنجد فيه مستقرًّا لنا ونهاية لمطافنا.

(٥٣٣) فأجبت: يا عزيزي جلوكون، إنك لن تستطيع متابعتي أبعد من ذلك، وإن كنت لن أدخر وسعًا من جانبي؛ ذلك لأن معنى بحثنا الآن هو أنك لن ترى صورة الخير، بل سترى الخير الحقيقي ذاته، كما يبدو لي أنا على الأقل. وليس في وسعي أن أجزم بأنني أراه على حقيقته، وإنما يمكننا أن نكون على ثقة من أنه شيء يقرب مما سنقول. أليس كذلك؟

– بلى.

– كذلك يمكننا أن نكون على ثقة من أنه ما من شيء يمكنه الوصول إليه سوى ملكة الديالكتيك في ذهن تمرس بالعلوم التي ذكرناها من قبل.

– نستطيع أن نؤكد ذلك أيضًا.

– ومن المؤكد أن أحدًا لن يعترض علينا بأن هناك أية طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل إلى ماهية كل شيء في جميع الأحوال؛ ذلك لأن الفنون الأخرى لا تُعنى إلَّا بآراء الناس ورغباتهم، أو بإنتاج أشياء طبيعية وصناعية، أو الاحتفاظ بهذه الأشياء بعد إنتاجها. وتبقى بعد ذلك الهندسة والدراسات المتصلة بها، والتي قلنا إنها تدرك الوجود الحقيقي إلى حد ما.[٢٣] ولكن هذه العلوم الباقية لا تدرك الوجود الحقيقي إلَّا على نحوٍ أشبه بالحُلم، ولا تتأمله في نوره الوهاج، ما دامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن تناقشها أو تبررها؛ ذلك لأن المرء إذا اتخذ له مقدمة لا يعرفها حق المعرفة، وكانت النتيجة التي يصل إليها، وكذلك القضايا الوسطى، نسيجًا من الأمور التي لا يعرفها جيدًا، فقد يكون استدلاله متسقًا مع ذلك، ولكنه لن يصل قط إلى مرتبة العلم.

فقال: هذا محال.

فاستطردت قائلًا: وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدًا بعد الآخر كيما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى، مستخدمًا في هذا العمل ما عددناه من العلوم. وإذا كنا قد تحدثنا مرارًا عن هذه الأخيرة، بحكم العادة، على أنها فروع العلم، فإنها تستحق في الواقع اسمًا آخر يدل على شيء أقل وضوحًا من العلم، وأكثر وضوحًا من إدراك الظواهر. ولقد أطلقنا عليها من قبل[٢٤] اسم «الفهم»، ولكني أرى أن هذا ليس أوان الجدل حول الأسماء، وخاصة حين نكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية.

– كلا، بالتأكيد.

---

[٢٣] يعرض أفلاطون في هذه الفقرة مشروعًا لتصنيف العلوم والفنون، وهو التصنيف الذي سيتوسع فيه في محاوراته الأخيرة، ولا سيما السياسة وفيليبوس.

[٢٤] انظر الكتاب السادس، ٥١١.

(٥٣٤) – وإذن فمن رأيي أن نحتفظ بالأسماء السابقة التي أطلقناها[٢٥] على الأقسام الأربعة، فنسمي القسم الأول باسم العلم، والقسم الثاني بالفهم، والثالث بالاعتقاد، والرابع بالتخيل، ونطلق على المجموعتين الأخيرتين اسم الظن، وموضوعه عالم التحول، وعلى المجموعتين الأوليين اسم العقل، وموضوعه الوجود. ولنضف إلى ذلك أن الوجود بالنسبة إلى التحول كالعقل بالنسبة إلى الظن، وأن العقل بالنسبة إلى الظن كالعلم بالنسبة إلى الاعتقاد، وكالفهم بالنسبة إلى التخيل. ولكن يحسن بنا ألا نناقش الموضوعات المناظرة لهذه، أي العالَم المعقول وعالم الظاهر، أو التقسيم الثنائي لكل من هذين المجالين، والنسب القائمة بين هذه الأقسام؛ إذ إن هذا الموضوع قد يجرنا إلى مناقشة أطول من السابقة بكثير.

فقال: «إني لأوافق على ما قلته الآن، بقدر ما أستطيع أن أتتبعك.»

– فهل توافق أيضًا على أن تُطلق اسم العالم بالديالكتيك على ذلك الذي يرتقي إلى تفسير ماهية كل شيء؟ ألا ترى أيضًا أن من لا يستطيع تقديم هذا التفسير لنفسه وللآخرين يكون عقله عاجزًا بهذا القدر؟

– وكيف أنكر ذلك؟

– ألا ينطبق هذا أيضًا على الخير؟ إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات، وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود، لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافرًا إلى النهاية دون زلة واحدة. فإن لم يفعل ذلك، فلا أظنك تقول عن مثل هذا الشخص إنه يعرف الخير في ذاته، أو أي شيء آخر يتصف بالخير، بل إنه إن كان يدرك ظلًّا من الخير، فما ذلك إلا بالظن، لا بالعلم، ولن تقول عن حياته إلا أنها حلم ومنام لن يتيقظ منه في هذا العالم، بل سيهبط قبل ذلك إلى العالَم الأدنى، حيث يدوم ثباته إلى الأبد.

فقال: إني لأتفق معك في كل هذا اتفاقًا تامًّا.

– فإن كان عليك في ذات يوم أن تربي أولئك الأطفال الخياليين وتعلمهم فأظن أنك ستحرض على إبعادهم عن حكم الدولة ما دامت أذهانهم، كما يقول الرياضيون، كميات صماء،[٢٦] لا تتلاءم مع المسئوليات العليا.

---

[٢٥] في الجزء الأخير من الكتاب السادس.

[٢٦] يستخدم أفلاطون في وصف هذه الأذهان نفس الصفة المعبرة عن الجذور الصماء (alogoi)، أي العاجزة عن تفسير الأمور، مثلما أن هذه الجذور عاجزة عن التعبير، مثلًا، عن العَلاقة بين وتر المربع وضلعه.

– كلا في الواقع.

– وإذن فسوف تسن قانونًا يحتم عليهم أن يكرسوا أنفسهم بوجه خاص لفن توجيه الأسئلة والإجابة عنها.

– سأفعل ذلك، بالتضامن معك.

– وإذن فستوافق على أن الديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها، وأنه لن يوجد علم (٥٣٥) آخر يستحق مكانة أرفع منه، وبذلك نكون قد فرغنا من بحث العلوم التي يتعين تعليمها.

– أجل.

برنامج الدراسات

فاستطردت قائلًا: بقي علينا أن نحدد من هم الذين سنعهد إليهم بهذه الدراسات، وعلى أي نحو سنفعل ذلك.

– هذا واضح.

– أتتذكر نوع الناس الذين اخترناهم ليكونوا حكامًا؟

– بالتأكيد.

– فمن الواجب إذن أن نختار طبائع من هذا النوع، وأن نفضل أكثرها ثباتًا وشجاعة، وأجملها إن أمكن. ولكن علينا، بالإضافة إلى ذلك، ألا نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة، بل ينبغي أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم.

– وما هي هذه المواهب؟

– لا بدَّ أن يتصفوا بالذكاء وسهولة التعليم؛ إذ إن التعب يصيب الأذهان من الدراسات الشاقة أكثر مما يصيبها من تمرينات البدن؛ لأن العبء يقع في هذه الحالة عليها وحدها، دون أن يشاركها فيه البدن.

فقال: هذا صحيح.

– ولا بدَّ لهم أيضًا من قوة الذاكرة، والجلد على المشقة، وحب العمل في كل صوره، وإلا فكيف ننتظر من شخص كهذا أن يتحمل أعباء التدريب البدني، وأن يمضي بعد هذا في الدراسات العقلية التي حددناها إلى نهايتها؟

– إنه سيحتاج من أجل ذلك إلى كل المواهب الطبيعية.

فاستطردت قائلًا: وعلى أية حال، فهذا يفسر لنا الخطأ الذي يرتكب الآن، والذي أدى إلى تدهور الفلسفة؛ ذلك لأن غير الجديرين بالفلسفة، كما أوضحت من قبل، يشتغلون

بها اليوم، على حين أنه ينبغي ألا يطرق باب الفلسفة إلا أبناؤها البررة، لا ذوو النفوس الوضيعة.

فسأل: ماذا تعني؟

– أعني أن من الواجب أولًا ألا يكون المشتغل بالفلسفة ميالًا إلى جانب واحد من العمل، بحيث يكون مجدًّا في بعض الأمور وخاملًا في البعض الآخر، وهو ما يحدث حين يهوى المرء التمرينات البدنية والصيد ويقبل بشغف على كل الأعمال الجسمية، ولكنه يكره الدراسة والحوار والبحث وكل ما شابه ذلك من الأعمال، وهكذا فإن اجتهاده يكون عندئذٍ منصبًّا على جانب واحد، وكذلك الحال لو سار في الاتجاه المضاد.

فقال: هذا صحيح كل الصحة.

– وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصدق؛ فليس لنا أن نعد النفس نزيهة إذا كانت تبغض الكذب المتعمد ولا تستطيع تحمله، فلا تطيق أن يصدر عنها، وتغضب أشد الغضب حين يصدر عن الآخرين. ولكنها مع ذلك تقبل الكذب غير المتعمد في يسر، ولا يضيرها أن تغوص في جهلها كما تغوص الدودة في الطين، أو أن يُعرَف عنها ذلك.

(٥٣٦) – هذا أمر مؤكد.

فأضفت: وعلينا كذلك أن نميز بين الرُّوح الأصيلة والرُّوح الزائفة، فيما يتعلق بالاعتدال والشجاعة وكرم النفس وكل المظاهر الأخرى للفضيلة. والحق أن الدولة التي تختار حكامها، والأفراد الذين يختارون أصدقاءهم، دون مراعاة لهذه الفضائل، سيجدون أنفسهم في هذه الحالة مخدوعين بأناس مزيفين، أو مستندين إلى جدارٍ متداعٍ.

فقال: هذا أمر طبيعي.

– فمن واجبنا إذن أن نبدي الاهتمام الكامل بكل هذه الأمور؛ إذ إننا لو استطعنا أن نجد أناسًا لهم من سلامة الجسم والرُّوح ما يُتيح لهم إتمام هذه الدراسات والتدريبات الطويلة، لما وجدت العدالة ذاتها أي مأخذ علينا في ذلك، ولأمكننا أن نضمن المحافظة على سلامة الدولة والدستور. أما إذا عهدنا بهذه الأعمال إلى أناس من معدن مخالف، فسوف نجلب لها الدمار، وسنعرض الفلسفة لعاصفة من السخرية أشد من تلك التي تتعرض لها الآن.

– إن هذا ليكون أمرًا مُخجِلًا بحق.

– بلا شك، ولكن يبدو لي أنني أنا أيضًا أعرض نفسي للسخرية في الوقت الحالي.

– وكيف ذلك؟

– لأنني نسيت أن كل هذا ليس إلا لهوًا، فتحدثت بحماسة أكثر مما ينبغي؛ ذلك لأنني عندما رأيت الفلسفة مهضومة الحق ملكتني الحماسة، وأبديت على مضطهدينا من السخط ما أفقدني اتزاني، فاحتدت لهجتي أكثر مما ينبغي.

فهتف: كلا، إنني لم أشعر بذلك وأنا أستمع إليك.

فأجبت: ولكني شعرت به وأنا أتحدث. وعلى أية حال، فليس لنا أن ننسى أننا إذا كنا قد اخترنا الكهول حكامًا من قبل، فينبغي ألا نختارهم في الموضوع الذي نحن بصدده الآن؛ إذ ليس لنا أن نصدق سولون حين يقول إن في وسع الكهل أن يتعلم أمورًا عديدة. فليس التعلم أيسر بالنسبة إليه من العدو السريع. والواقع أن سن الشباب هو وقت العمل الشاق بجميع أنواعه.

– بالتأكيد.

– وإذن فمن الواجب تدريس الحساب والهندسة وكل العلوم التي تمهد لتعلم الديالكتيك في سن الطفولة. ويجب أن نضفي على تلك الدروس صورة لا تنطوي على أي نوع من الإرغام.

– ولماذا؟

– لأن تعليم الحر ينبغي ألا يتضمن شيئًا من العبودية. فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهرًا لا تؤذي البدن في شيء، أما العلوم التي تقحم في النفس قسرًا، فإنها لا تظل عالقة في الذهن.

– هذا صحيح.

فاستطردت قائلًا: وإذن فليس لك، أيها الصديق الكريم، أن تستخدم (٥٣٧) القوة مع الأطفال، وإنما عليك أن تجعل التعليم يبدو لهوًا بالنسبة إليهم. وبهذه الطريقة يمكنك أن تكشف بسهولة ميولهم الطبيعية.

فقال: هذه خُطة حكيمة حقًّا.

– ألا تذكر، ضمن ما قلناه من قبل، أن علينا أن نجعل أطفالنا يشاهدون الحروب وهم على ظهور الخيل، حتى إذا ما زال خطرها اقتربنا بهم إلى ميدان المعركة لنذيقهم طعم الدم كما نفعل مع صغار الكلاب؟

فقال: إني لأذكر ذلك.

فقلت: وإذن فسنفعل الشيء عينه في كل هذه الدراسات والتدريبات والمخاطر، بحيث نختار من يبدي فيها مزيدًا من التفوق، لنضعه في قائمة منتقاة.

فسأل: في أي سن؟

فأجبت: في السن التي يترك فيها الأطفال مرحلة تدريبهم البدني الإجباري؛ إذ إنه خلال هذا الوقت، الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات،[٢٧] يكون من المستحيل عليهم أن يفعلوا شيئًا آخر؛ لأن الإرهاق والنعاس أعداء الدرس. كذلك فإن هذه المرحلة البدنية تنطوي على اختيار عظيم الأهمية، ندرك منهم مدى قدرة كل منهم على تحمُّل أعمال البدن.

فقال: بالتأكيد.

– وبعد ذلك، نختار من الشباب من بلغوا سن العشرين، ونضفي عليهم مزيدًا من التكريم، وهكذا نلقنهم تلك العلوم التي عرَفوها منفصلةً في طفولتهم، في صورة متجمعة مترابطة، حتى يدركوا العَلاقات التي تربطها بعضها ببعض، وتربطها بالوجود الحقيقي في الوقت نفسه.

فقال: لا شك أن هذا هو النوع الوحيد من المعرفة الذي يرسخ دراسة الديالكتيك؛ إذ إن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة، هو الأصلح للديالكتيك.

– إني لأوافقك على ذلك.

– وإذن فسوف تلاحظ هذه الصفات عن كثب، وتختار أولئك الذين يملكونها أكثر من غيرهم، والذين يثبتون أعظم قدرة على استيعاب العلوم، وأكبر قدرة على رباطة الجأش في الحروب وغيرها من الواجبات المفروضة عليهم. وعندما يبلغون سن الثلاثين، سنضفي عليهم مزيدًا من التكريم، ونختبرهم عن طريق الديالكتيك، باحثين بذلك عن أولئك الذين يمكنهم الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيًا وراء الحقيقة، دون معونة العين أو أية حاسة أخرى. وهذه أيها الصديق، هي المرحلة التي يَتعيَّن علينا فيها أن نحتاط إلى أبعد حد.

فسأل: ولمَ؟

فأجبت: ألا تدرك مدى الضرر الذي يجلبه الديالكتيك اليوم؟

– أي ضرر تعني؟

– أنه ينشر في الناس روح الخروج على القانون.

– هذا صحيح.

[٢٧] كان سن التجنيد في أثينا بين الثامنة عشرة والعشرين، وقد اقتبس أفلاطون هذا النظام في مدينته الفاضلة.

فقلت: فهل تعتقد أن ما يحدث في هذه الحالة أمر يدعو إلى الدهشة وهل تستطيع أن تلتمس لهم عذرًا؟

– أي عذر نلتمس لهم؟

(٥٣٨) – تصور طفلًا نشأ نشأة مترفة، في أسرة ضخمة واسعة النفوذ، وسط عدد كبير من المتملقين، حتى إذا ما بلغ سن الرجولة، تَبَيَّن له أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون إنهم أبواه، وعجَزَ عن الاهتداء إلى أبويه الحقيقيَّين، فكيف تظن أن شعوره سيكون نحو متملقيه ونحو أبويه المزعومَين، قبل أن يعلم أنه مُتبنًّى، وبعد أن يعلم ذلك؟ أم أنك تود أن تستمع إلى رأيي في هذه المسألة؟

فقال: إني لَأَودُّ ذلك حقًّا.

فقلت: أعتقد أنه في الوقت الذي يجهل فيه الحقيقة، سيحمل لأبيه وأمه وأقربائه المزعومين، احترامًا يفوق ذلك الذي يحمله لمتملقيه، وسيكون أقلَّ ميلًا إلى التخلي عنهم في وقت الشدة، أو إلى إساءة معاملتهم بالقول أو بالفعل. على حين أن تأثير المتملقين عليه سيكون أقل.

فقال: هذا معقول.

– فإذا ما علم بحقيقة موقفه، فستنقلب الآية، فيما أعتقد؛ إذ يقل احترامه لأبويه وعنايته بهم، بينما يزداد ميلًا إلى متملقيه، فيُحسن الإصغاء إليهم أكثر من ذي قبل، وينقاد لنصائحهم، ويختلط بهم علنًا، على حين أنه لا يعود يهتم بالأب والأقرباء المزعومين، إلا إذا كانت طبيعته خيِّرة إلى حدٍّ غير مألوف.

فقال: من المحتمل أن يحدث ذلك بالفعل، ولكن كيف ينطبق هذا التشبيه على أولئك الذين يبدءون في دراسة الديالكتيك؟

– إنه ينطبق على هذا النحو: هناك معتقدات معينة عن العدالة والشرف، نشأنا منذ طفولتنا على احترامها بنفس الطريقة التي نحترم بها الآباء ونطيعهم.

– هذا صحيح.

– وهناك أيضًا عادات مضادة لهذه، هي عادات مغوية تُضلل نفوسَنا وتجذبها إليها، وإن لم تكن تغري من توافر لهم أي خلق طيب؛ إذ إن هؤلاء لا يبجلون ولا يتبعون سوى النصائح الأبوية.

– هذا صحيح.

– فإذا سألنا رجلًا كصاحبنا هذا عن معنى «الشرف»، ثم أجاب بما علَّمه إياه المشرع، وحاولنا بعد ذلك أن نجعله يُغيِّر موقفه، وأن ندحض رأيه بكل الوسائل الممكنة، فجعلناه

يعتقد آخر الأمر أن ما يسميه بالشرف قد يستحق هو ذاته أن يسمى بالمشين، ثم أوقعناه في نفس الشك بالنسبة إلى العدالة والخير وغيرها من الصفات التي كان لها أعظم التبجيل، فماذا سيصبح من أمر ذلك الاحترام والخضوع الذي كان يحمله لهذه الصفات؟

فقال: لا شك في أن احترامه وخضوعه لها لن يعودا كما كان من قبل.

فقلت: فإذا لم يَعُد يعترف بهذه المبادئ التي فقدت قيمتها عنده، ولم (٥٣٩) يستطع، من جهة أخرى، أن يهتديَ إلى المبادئ الصحيحة، ألن يكون من الطبيعي أن يتجه سلوكه إلى تلك المبادئ التي تتملق رغباته؟

– هذا ضروري.

– وعندئذٍ سنراه ثائرًا على القانون بعد أن كان مطيعًا له.

– هذا طبيعي.

فقلت: فتلك إذن نتيجة طبيعية بالنسبة إلى مَنْ يدرُسون الفلسفة على هذا النحو، وهو كما قلنا من قبل سلوك ينبغي أن نلتمس لهم فيه كل العذر.

– أجل، بل يجب أن نُشفق عليهم أيضًا.

– فإذا شئت ألا نشفق على من اخترتهم من الشبان الذين بلغوا سن الثلاثين، فمن الواجب اتخاذ كل الاحتياطات الممكنة، قبل أن نجعلهم يفرغون للديالكتيك.

فقال: بالتأكيد.

– ومن أهم الاحتياطات أن تمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم. ولعلك لاحظت مِن قبلُ أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حُججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حُجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه.

فقال: إنهم ليجدون في ذلك لذة فائقة.

– وهكذا فإنهم بعد أن يقطعوا شوطًا طويلًا في إثبات خطأ الآخرين، وبعد أن يُثبت لهم غيرهم خطأهم مرات متعددة، يسارعون إلى اعتقاد أن كل ما كانوا يؤمنون به باطل، فتكون النتيجة أنهم يسيئون، لا إلى أنفسهم فحسب، بل إلى الفلسفة وكل ما يتصل بها، في نظر الناس جميعًا.

– هذا عين الصواب.

– أما إذا كان المرء أكبر سنًّا، فإنه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون، وإنما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة، لا من يجد لذة في الجمع بين المتناقضات. ومما يزيد من شرف غايته، ولا ينقصه، ما تتصف به طبيعته من الاعتدال.

– هذا صحيح.

– ألم تكن هذه النتيجة ذاتها هي مقصدنا حين اشترطنا، من قبل، ألا يسمح بالمران على الديالكتيك إلا للطبائع المتزنة الثابتة، لا أن نترك بابه مفتوحًا على مصراعيه لكل من شاء خوض غماره، حتى لو لم يكن قد وهب أي ميل إليه، كما هو الشائع اليوم؟

– بلى.

– فإذا ما كرس المرء نفسه تمامًا لهذه الدراسة، وثابرَ عليها وحدها دون انقطاع، مثلما ثابر من قبل على تدريب جسمه، فهل يكفيه أن يخصص لها ضعف عدد السنين التي خصصها للتدريب البدني؟

فسأل: أتعني ست سنوات أم أربعًا؟

فقلت: لنجعلها خمسًا كي لا نختلف، وبعد ذلك سنعيدهم إلى الكهف الذي تحدثنا عنه، ونُرغمهم على تولي المهام العسكرية وكل الوظائف التي يصلح لها الشبَّان، حتى لا يكونوا أقلَّ خبرةً من الباقين. وخلال عملهم في هذه (٥٤٠) المهام يمكنك أن تتحقق مرة أخرى عما إذا كانوا سيصمدون كل المغريات التي تتجاذبهم من جميع الجهات، أم أنهم سينقادون لها.

– وكم من الزمن تخصص لهذه المرحلة؟

– فأجبت: خمسة عشر عامًا. وعندما يبلغون سن الخمسين، علينا أن نأخذ منهم أولئك الذين صمدوا لكل التجارب، والذين تميزوا عن كل من عداهم في الشئون العملية وفي المعرفة، فنسير بهم نحو الهدف النهائي. وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يضفي النور على كل شيء. فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه أنموذجًا ينظمون تبعًا له المدينة والأفراد، وكذلك أنفسهم أيضًا. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون الفلسفة أكبر قدر من وقتهم، ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولَّون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجبًا لا مفر منه، أكثر من كونه شرفًا. وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، ينتقلون إلى سُكنى جُزر السعداء. أما الدولة فإنها تقيم لهم النُّصب التذكارية وتقدم من أجلهم القرابين، وتَعُدهم آلهةً مباركين، إذا سمحت النبوءة «البيثية» بذلك، وإلا عدتهم نفوسًا بشرية فيها نفحة من الرُّوح الإلهية على الأقل.

فهتف: إن الصورة التي قدمتها لحكامنا لرائعة بحق، وإنها لصورة يعجز عن صوغها أبرع مثال.

فأضفت: وهي تنطبق أيضًا على حاكماتنا يا جلوكون؛ فلا تظن أن ما قلته يسري على الرجال من دون النساء، بل إنه ينطبق عليهما معًا، ما دام هؤلاء يتمتعن بالمواهب اللازمة.

فقال: هذا صحيح، ما دمنا قد جعلنا الجنسَين يشتركان ويتساويان في كل شيء.

فقلت: والآن ألا توافقني على أن خُطة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام، وأنه إذا كان تحقيقها صعبًا حقًّا، فهو ممكن، ولكنه لن يكون ممكنًا إلا على النحو الذي حدَّدنا، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافهًا وغير خليق برجل حر، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون في خدمتها، ويقيمون صرحها عاليًا، في تنظيمهم لمدينتهم؟

فسأل: وكيف يفعلون ذلك؟

(٥٤١) فأجبت: ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقًا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة، التي عرضنا لها من قبل. وعلى هذا النحو يتحقق الدستور الذي رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها، بحيث تغدو الدولة التي قد ينشأ فيها هذا الدستور سعيدة مباركة.

فقال: أجل، وإني لأعتقد يا سقراط أنك أجدت كل الإجادة في وصف الطريقة التي تتحقق بها هذه الدولة، إذا ما قُدر لها أن تتحقق.

– وهكذا قلنا الآن ما فيه الكفاية عن هذه الدولة وعن النوع المناظر لها من الإنسان. ولا شك من اليسير أن نحكم بما ينبغي أن يكون عليه مثل هذا الشخص.

فقال: هذا صحيح، وإني لأوافقك على أننا تناولنا هذا الموضوع بما فيه الكفاية.

الكتاب الثامن

(٥٤٣) انهيار الدولة المُثلى

– حسن يا جلوكون. لقد اتفقنا الآن على أن الدولة التي تطمح إلى أن تحكم حكمًا مثاليًّا يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعًا، وينبغي أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحله، ويتقاسموا كل المهام والمناصب، سواء منها الحربية والسلمية. كما ينبغي لها أن تتخذ ملوكًا من أولئك المواطنين الذين يثبت امتيازهم في الفلسفة والحرب معًا.

فقال: لقد اتفقنا على ذلك بالفعل.

– ولقد اتفقنا أيضًا على أن القادة بعد تعيينهم ينبغي أن يقودوا الجند إلى حيث يسكنون في بيوت كتلك التي وصفناها من قبل، وهي بيوت مشتركة بينهم جميعًا، وليس فيها ما هو خاص بأحدهم. ولعلك تذكر أننا قد اتفقنا، إلى جانب مسألة المسكن هذه، على ما ينبغي أن يمتلكه كل منهم من المقتنيات.

فقال: إني لأذكر أننا رأينا ألا يمتلك أحد شيئًا مما يمتلكه الناس عادة، ولكنهم لمَّا كانوا حراسًا يتدربون على الحرب، فلا بدَّ أن يتلقَّوا من المواطنين الآخرين، على سبيل الأجر لقاءَ خِدْماتهم، ما يلزم ليُقيم أَوَدَهم طَوال العام، جزاءً لهم على سهرهم على سلامتهم وسلامة بقية المواطنين.

فقلت: هذا صحيح. ولكنا بعد أن فرغنا من هذا الموضوع، انتقلنا إلى ذلك الاستطراد الذي أدى بنا إلى هذه المسألة. فلنَعُد الآن إلى طريقنا الأول، بعد أن نحدد متى انحرفنا عنه.[١]

---

[١] في الجزء الأخير من الكتاب الرابع.

فقال: ليس هذا بالأمر العسير؛ إذ إنك بعد أن بحثت أمر الدولة، قلت — كما تقول الآن — إن وصفك للدولة قد انتهى. وقلت إن هذه الدولة فاضلة، وكذلك الإنسان الذي يطابق نفس أنموذجها، مع أنه كان في وسعك، على ما (٥٤٤) يبدو الآن، أن تصف لنا دولة وإنسانًا أفضل حتى مما وصفت. ولكنك أضفت إلى ذلك أنه إذا كان ذلك النوع من الحكم صالحًا، فلا بدَّ أن تكون بقية الأنواع فاسدة. ولقد عددت من هذه الأنواع الأخرى — على قدر ما أذكر — أربعة رأيتها تستحق الانتباه، وتقتضي منا أن نختبر عيوبها، كما عددت الأفراد الذين يناظرون كل نوع منها، حتى يمكننا، بعد أن نتأمَّلها كلها ونتبين أيها الأصلح وأيها الأسوأ، أن نحكم بما إذا كان أصلح الناس هو أسعدهم، وأفسدهم هو أشقاهم، أم أن الأمر على خلاف ذلك. وحين سألتك أن تحدد هذه الأنواع الأربعة من الحكومات، تدخل بوليمارخوس وأديمانتوس في الحديث، فانتقلت إلى بحث السؤال الذي وجهاه، وهكذا وصلت إلى النقطة الحالية.

فقلت: إن ذاكرتك لدقيقة حقًّا.

فقال: لنفعل إذن كما يفعل المتصارعون، حين يعودون إلى نفس الوضع الذي بدءوا منه. وبما أني أتقدم إليك بنفس السؤال، فلتحاول أن تذكر لي نفس الإجابة التي كنتَ ستُقدمها عندئذٍ.

فقلت: سأفعل إذا استطعت.

فقال: إنني، من جانبي، أتوق إلى أن أسمع منك تحديد هذه الأنواع الأربعة التي كنت بصدد الحديث عنها.

فقلت: ليس من الصعب أن ألبيَ رغبتك؛ إذ إن للحكومات التي أقصدها أسماء معروفة، وها هي ذي؛ إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت واسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب وفي المكانة، تُسمى بالأُليجاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة هي عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيرًا حكومة الطغيان، التي يُظن أنها حكومة مجيدة، والتي تتجاوز الأخريات جميعًا من حيث إنها الداء الرابع والأخير للمجتمع. فهل تعتقد أن الحكومات نوعًا آخر يمكن حسبانه نوعًا قائمًا بذاته؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية، وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها،[٢] غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدي اليونانيين.

[٢] كان الحكم في إمارات «ثيساليا» وراثيًّا، كما ذكر أرسطو في كتاب السياسة.

فقال: أجل، إننا نسمع بالفعل عن أنواع كثيرة غريبة.

فاستطردت قائلًا: ألا ترى أنه لا بدَّ أن يكون هناك أنواع من الشخصيات بقدر ما يوجد من أنواع الحكومات؟ ذلك لأن أنواع الحكومات لا تنشأ «من السلاسل ومن الأحجار»،[٣] وإنما من غلبة المواطنين الذين لهم طباع معينة، تجتذب معها المجتمع بأسره.

فقال: إن الدول كالمواطنين، لا تنشأ إلا على نحو ما تكون أخلاقهم.

– فإذا كانت هناك خمسة أنواع من الحكومات، فلا بدَّ أن تكون هناك خمسة أنواع من تكوين الأفراد.

– هذا طبيعي.

– على أننا قد وصفنا من قبلُ الرجلَ الذي يطابق نظام الحكم الأرستقراطي، وقلنا عنه إنه خيِّر وعادل بالمعنى الصحيح.

– لقد قلنا ذلك بالفعل.

(٥٤٥) – فعلينا الآن أن ننتقل إلى بحث الأنواع الدنيا، وهي المزاج المناضل الطموح، الذي يطابق دستور اسبرطة، ثم المزاج الأليجاركي، والديمقراطي، والإرهابي، بهذا الترتيب، حتى إذا ما وضعنا الأظلم في مقابل الأعدل، أمكننا أن ندرك بدقة تأثير العدل الخالص والظلم المحض في سعادة الفرد وشقائه، فنقرر بناءً على ذلك إن كنا سنأخذ برأي ثراسيماخوس، فنتبع طريق الظلم، أو نسير وفقًا للحُجة التي تقنعنا بإيثار العدالة.[٤]

فقال: هذا ما يَتعيَّن علينا أن نفعله قطعًا.

– وما دمنا قد بدأنا ببحث أخلاق الدول قبل أن نبحث أخلاق الأفراد؛ لأن هذا المنهج يزيد الموضوع وضوحًا، فالأفضل إذن أن نواصل السَّير في هذا الطريق، ونبحث أولًا في نظام الحكم الذي يسوده أطلق عليه اسم التيموقراطية أو التيماركية (Timocracy or Timarchy)،[٥] ثم في مقابلها الفرد المناظر لها. وبعد ذلك سننتقل إلى الأليجاركية والفرد الأليجاركي. ويلي ذلك اختبار للديمقراطية، ننتقل منه إلى الفرد الديمقراطي، ثم دولة الطغيان، وبعدها إلى النفس الطاغية، ونحاول أن ننتهي في المسألة التي نحن بصددها إلى رأي دقيق.

---

[٣] تعبير يوناني كان يسري مسرى الأمثال، وقد ورد في الإلياذة والأوديسية وبعض محاورات أفلاطون.

[٤] وهي الحُجة التي تُتيح تلبية ما طلبه جلوكون وأديمانتوس في الكتاب الثاني من هذه المحاورة.

[٥] مأخوذة من كلمة timé أي الشرف والمجد.

فقال: إن هذه الطريقة في بحث المسألة والحكم عليها مرضية تمامًا.

– فلنحاول إذن أن نصف الطريقة التي تنشأ بها التيموقراطية عن الأرستقراطية. أليس من الحقائق الواضحة أن كل تغيير سياسي يحدث نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها، وأن الوفاق لو ظل مستتبًّا بينهم لما أمكن أن يحدث أي تغيير مهما كانت ضآلة هذه الفئة؟[٦]

– هذا صحيح.

– وإذن فخبِّرني يا جلوكون، كيف يمكن أن تتزعزع أركان دولتنا، وكيف يدب الشقاق بين الحُراس والحكام، وفي داخل كل طائفة منهما؟ أتودُّ أن تسأل الآلهة — كما فعل هوميروس — كيف دبَّ الشقاق لأول مرة،[٧] ونتخيل الآلهة تلهو وتتسلى على حسابنا، كما لو كنا أطفالًا وتخاطبنا بلهجة حازمة كما لو كانت تتحدث حديثًا جديًّا؟

– ماذا ستقول لنا؟

– ستقول شيئًا يقرب من هذا: إن من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه. ولكن لما كان كل ما يكون معرضًا للفساد، فإن دستورك بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل (٥٤٦) سيدب فيه الانحلال، وذلك على النحو الآتي: إن هناك فترات تتناوب فيها الخصومة للنفس والجسم معًا، ليس فقط بالنسبة إلى النباتات التي تتغلغل جذورها في باطن الأرض. وتتم تلك الفترات عندما تكتمل دورة واحدة لكل نوع، وهي الدورة التي تكون قصيرةً في الأنواع ذات الأعمار القصيرة، وطويلة في تلك التي تحيا طويلًا ففيما يتعلق بأبناء جنسك، فإن الحكام الذين ربيتهم لقيادة الدولة لن يستطيعوا، بكل ما لديهم من مهارة وخبرة، أن يدركوا الأوقات الملائمة للخصوبة وللعقم، مهما استخدموا في ذلك أذهانهم وقدرتهم على الملاحظة وهكذا تفوتهم اللحظة المناسبة، ويجيء اليوم الذي ينجبون فيه أطفالًا في غير الوقت المناسب. فلكي يولد مخلوق إلهي لا بدَّ من فترة يمثلها عدد كامل.[٨] أما في ميلاد الإنسان، فإن العدد الملائم هو أصغر عدد تتردد فيه مجموعات مربعة ومكعبة، مكونة ثلاث مسافات وأربعة حدود، فتصل في النهاية بكل طرق التشابه واللاتشابه، والزيادة

---

[٦] أكد أفلاطون هذا المبدأ من قبل، في الكتاب الخامس، ٤٦٥.

[٧] يشير أفلاطون هنا إلى مطلع إلياذة هوميروس.

[٨] المقصود بالمخلوق الإلهي هو العالَم المنظور، والعدد الكامل قد يكون عدد الأيام في «السنة الكبرى»، وهي الفترة اللازمة لعودة الأجرام السماوية إلى مواقعها النسبية مرة أخرى.

والنقصان، إلى أن تكون بين كل أعداد المجموع اطرادًا يمكن التعبير عنه بنسب صحيحة ... فإذا ضرب أساسه الثلاثي، مقترنًا به الرقم خمسة، ثلاث مرات في نفسه، لنتج عنه انسجامان، أحدهما مكون من عدد مربع ومائة مضروبة في نفسها، والآخر مكون من عوامل متساوية من جهة، وعوامل لا متساوية من جهة أخرى، أعني من مائة مربع للأوتار الصحيحة للعدد كل منها ينقص اثنين، ومن مائة مكعب لثلاثة.[٩]

ذلك العدد الهندسي هو الذي يتحكم في التوالد الصالح والفاسد. فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا، وجمعوا بين شبان وشابات في غير الوقت المناسب، لنتج عن هذا التزاوج أطفال لا مواهب طبيعية ولا حظ لهم. ومن هؤلاء الأطفال سيختار الجيل الأقدم خيرهم لرئاسة الدولة، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها، فإنهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدءون في تجاهلنا، ولا يقدرون التهذيب العقلي تقديرًا كافيًا، ثم يمتد إهمالهم إلى التدريب البدني بدوره، وهكذا ينشأ جيل جديد أقل ثقافة وتهذيبًا، يُختار منه حكام أقل جدارة بمنصب الحراسة، ولا يستطيعون التمييز، ضمن من يولد فيهم، بين (٥٤٧) السلالات الذهبية والفضية والنُّحاسية والحديدية، وهي السلالات التي تَحدَّث عنها هزيود.[١٠] فإذا ما اختلط الحديد بالفضة والنحاس بالذهب، نتج عن ذلك الخلط تشتُّت وتبايُن وتنافُر يؤدي حتمًا إلى العداوة والحرب. ذلك هو الأصل الذي ينبغي أن نعزوَ إليه الخلافات الداخلية أينما ظهرت.

فقال: أجل، سيكون في ذلك الرد الكافي على سؤالنا.

فأجبت: وكيف لا يكون ذلك، وقد صدر عن الآلهة ذاتها؟

فقال: وماذا قالت الآلهة بعد ذلك؟

– هذه الخلافات الداخلية، ما إن تظهر، حتى يتجه الطرفان في طريقَين متعارضَين. وهكذا يتجه جنس الحديد والنُّحاس إلى الربح، فيملكون الأرض والديار والذهب والفضة، بينما يميل جنس الذهب والفضة، الذي لا يطمع في الثروة لأن لديه منها الكفاية في طبيعته الباطنة، وإلى الفضيلة، وإلى إبقاء الأمور على ما كانت عليه من قبل. وبعد عديد

[٩] هذا النص المُعقَّد يتضمن مشكلةً حسابيةً اختلفت عليها آراء الشرَّاح، ولكن الجميع متفقون على أن أفلاطون لم يأخذها مأخذ الجِد، وكل ما أراه منها هو أن يوضح مقدار الجهد والحرص الذي ينبغي أن يتوخَّاه الحاكم من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية لرعاياهم وضمان استمرار النسل السليم.

[١٠] وقد أشار إليها أفلاطون في الكتاب الثالث، ٤١٣.

من المشاحنات والخلافات. يتفق الجميع على أن يتقاسموا الأراضي والبيوت ويتملكوها، ويستبعدون إخوانهم الذين كانوا ينظرون إليهم من قبل على أنهم رجال أحرار، وأصدقاء، والذين كانوا يرعونهم من قبل، ويعاملونهم معاملة العبيد والخدم، على حين أنهم يتفرغون هم أنفسهم للحرب وإحكام قبضتهم على الباقين.

فقال: إني لأومن بما تقول؛ فهكذا يبدأ التحول.

فقلت: حسنًا ... ألن تكون تلك الحكومة في موقع وسط بين الأرستقراطية والأليجاركية؟

– بكل تأكيد.

– هذا إذن هو التغيير الذي يطرأ. ولكن ماذا يكون نظام الحكم الناجم عنه؟ أليس من الواضح أنه يحتفظ بشيء مما سبقه، ويستمد شيئًا من الأليجاركية، ما دام في موقع وسط بين الاثنين، وإن يكن له مع ذلك خصائصه المميزة.

– بلى.

– فهو سيكون مشابهًا لنظام الحكم السابق في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه من الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية، وتنظيم الواجبات المشتركة والعناية بالألعاب الرياضية والتدريبات الحربية.

– أجل.

– ومن جهة أخرى، فسوف تكون لهذا النظام صفاته الخاصة؛ وهي الخوف من تسليم مقاليد الحكم لأهل الحكمة؛ إذ لن يعود هؤلاء الحكماء مخلصين ثابتين على مبادئهم، وإنما يميل ذلك النظام إلى النفوس البسيطة، المندفعة، المتجهة (٥٤٨) إلى الحرب أكثر من اتجاهها إلى السلم، ويركز جهوده على خدع الحرب ومناوراتها، ويجعل منها شغله الشاغل.

– أجل.

– مثل هؤلاء الرجال يكونون، في الوقت ذاته، ذوي نهمٍ للمال، كما هي الحال في حكام الدول الأليجاركية. فهم يقدسون الذهب والفضة أشدَّ التقديس، غير أنهم يعبدونها سرًّا؛ ذلك لأن لهم أقبيةً ومخابئ خاصة، يحفظون فيها كنوزهم بعيدًا عن الأعين، كما أن لديهم بيوتًا يأوون إليها سرًّا، أشبه بالأوكار الخفية، التي ينفقون فيها عن سعة على النساء وعلى كل مَنْ يحلو لهم الإنفاق عليه.

– هذا صحيح كلَّ الصحة.

– كذلك فإنهم مقترون في أموالهم؛ لأنهم حريصون أشدَّ الحرص على الأموال التي لا يستطيعون اقتناءها علنًا، ولكنهم في الوقت ذاته مبذرون في أموال الآخرين، حتى يُرضوا

شهواتِهم. وهم يمارسون ملذاتهم سرًّا، محاولين أن يتهربوا من القانون، كما يتهرب الأطفال من أعين أبيهم؛ ذلك لأنهم قد تربَّوا في ظل الإرهاب لا الإقناع، وهم قد أهملوا الملكة الحقيقية، ملكة الديالكتيك والفلسفة، وآثروا تدريب البدن على تهذيب الرُّوح.

فقال: الحق أن نوع الحكومة الذي وصفته إنما هو خليط من الخير والشر.

فقلت: إنه خليط بالفعل، ولكن له صفة بارزة حقًّا، يستمدها من سيادة القوة الغضبية فيه؛ تلك هي صفة الطموح وشهوة التفوق.

– بكل تأكيد.

– ذلك إذن هو أصل هذا النوع من الحكومة، وتلك صفاته. وأنا لم أعرض هنا من هذا الموضوع إلا خطوطه العامة، دون تفاصيله الكاملة؛ إذ إن الخطوط العامة كافية لكي تضع أمامنا النماذج الكاملة للأشخاص العادلين والظالمين، ولأن عرض طبيعة كل نوع من أنواع الحكومة وخصائصه بالتفصيل دون إغفال أي منها، هو أمر يقتضي بحثًا لا نهاية له.

– هذا صحيح.

– والآن، فما هو نوع الشخص المطابِق لنظام الحكم هذا؟ وكيف ينشأ؟ وما صفاته؟

فقال أديمانتوس: إني لأتصوره قريب الشبه إلى حدٍّ ما، من صديقنا جلوكون، وذلك على الأقل فيما يتميز به من طموح.[١١]

فقلت: ربما كان هذا صحيحًا بالنسبة إلى هذه الصفة، غير أن هناك نواحي أخرى يختلف فيها عنه كثيرًا.

– وما هي؟

فأجبت: إنه بالضرورة أكثر اعتدادًا بنفسه وأقل ثقافة، وإن لم يكن عدوًّا (٥٤٩) للثقافة. وهو يُحسن الاستماع، ولكنه لا يجيد التحدث. ولا بدَّ أن يكون مثل هذا الرجل صارمًا في معاملته للعبيد؛ إذ إنه لا يترفع عنهم كما يفعل ذوو الثقافة العالية. وإن يكن مع ذلك لطيف المعشر مع الأحرار من الناس، شديد الخضوع للحكام، وهو في طموحه للسلطة لا يستند إلى فصاحته أو أية صفة مماثلة لها، بل يستند إلى غزواته في الحرب، ومواهبه العسكرية التي اكتسبها بفضل ميله إلى الرياضة البدنية والصيد.

[١١] يلاحظ أن سقراط قد أشار من قبل، في ٥٤٤، إلى ميل جلوكون إلى نُظم الحُكم السائدة في اسبرطة وكريت.

فقال: هذه بالفعل هي الطباع التي تطابق هذا النوع من الحكومة.

فاستطردت قائلًا: مثل هذا الرجل قد يحتقر الثروة في شبابه، ولكنه يزداد بها تعلقًا كلما تقدَّمت به السن؛ لأن نفسه تنطوي على بذور التقتير، ولأن فضيلته ليست خالصة؛ إذ إنه يفتقر إلى أفضل ضمان يعصمه في حياته.[١٢]

فقال أديمانتوس: وما هو هذا الضمان؟

فأجبت: الفلسفة، مقترنة بتهذيب الرُّوح. فإذا استقرت هذه في النفس، كانت خير عاصم لفضيلة المرء طَوال حياته.

– فقال: هذا صحيح.

– تلك إذن صورة الشاب الطموح الذي ينعكس في طبيعته نظام الحكم التيمقراطي.

– بالضبط.

– والآن، سأحاول أن أوضح كيف تسير حياة مثل هذا الشاب، إنه قد يكون ابنًا لرجلٍ فاضل، يعيش في دولة أُسيء حُكمُها، فيعزف عن المناصب ومظاهر التكريم فيها؛ لأنه يُؤْثر أن يتنازل عن حقه بدلًا من أن يخوض المعارك في سبيل الوصول إلى منصب، أو يُضطر إلى الدخول في منازعات قانونية.

فسأل أديمانتوس: فكيف تتشكل طبيعة الابن إذن؟

فقلت: إنها تتشكل أولًا من خلال أحاديث أمه، حين تشكو من أن أباه لم يحتلَّ مكانةً بين أصحاب المناصب، مما يُنقص من قدرها بين النساء الأخريات. كما أنها تراه لا يعبأ بجمع المال إلا قليلًا، ويعجز عن الدخول في معارك كلامية ومواجهة الإهانات، سواء أكان ذلك في المجالس العامة أم في المحاكم. ثم إنها تراه دائمًا لا يفكر إلا في ذاته، ولا يعاملها إلا معاملة غير المكترث. كل هذا يبعث في نفسها السخط، فتنبئه بأن أباه ليس رجلًا بالمعنى الصحيح، وبأنه متهاون إلى حد الإفراط، وتُلقي على مسامعه عديدًا من هذه الصفات، التي يحب أمثالها من النساء أن يرددنها في هذه الحالات.

فقال: هذا صحيح، فهذه الشكاوى العديدة لا تأتي إلا منهن.

– وإنك لتعلم أيضًا أن الخدم، الذين يُفترض أنهم متعلقون بالأسرة، يخاطبون الابن سرًّا على نفس النحو في بعض الأحيان. فإذا وجدوا الأب متسامحًا مع شخص ألحق به الضرر، أو تهرب من سداد دَينه عليه، فإنهم يَحضُّون الابنَ على (٥٥٠) الانتقام من هؤلاء

[١٢] في هذه الفقرة، مع الفقرة السابقة، تصوير دقيق للشخصية الاسبرطية من وجهة نظر الأثينيين.

عندما يشب، بحيث تكون له من الرجولة ما لم يكن لأبيه. وعندما يغادر الابن بيته، يستمع إلى نفس الأقوال، ويرى أن مَنْ يقصرون اهتمامهم على شئونهم الخاصة يُعَدون حمقى ويُحتقرون بين مواطنيهم، على حين أن أولئك الذين يزجون بأنفسهم في شئون الغير يُمجَّدون ويُمتدَحون. عندما يرى الشاب كلَّ ذلك، ويستمع من جهة أخرى إلى أحاديث أبيه، ويرى عن كثَبٍ طريقةَ حياة الأب، ويقارنها بطريقة حياة الآخرين، فإنه يشعر بأن الاتجاهَين يتنازعانه. فهناك من جهة أبيه، الذي يَتعهَّد الملَكة العاقلة في نفسه ويُنمِّيها، وهناك من جهةٍ أخرى أولئك الذين يتملقون الملكتَين الأُخريَين: ملَكته الانفعالية وملَكته الشهوية. ولمَّا لم يَكُن بطبعه شريرًا، وإنما اختلط به رفاق السوء فحسب، فإنه يتخذ طريقًا وسَطًا بين الجانبَين اللذين يتجاذبانه، وينقاد لسيطرة الملَكة الوسطى الانفعالية، ويغدو رجلًا متكبرًا متعلقًا بمظاهر التشريف.

فقال: يبدو لي أنك قد صورت تكوين شخصيته أدق تصوير.

فأضفت: وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن النوع الثاني من الحكومة، وعن النوع الثاني من الأشخاص.

– أجل.

الأليجاركية

فهل ننتقل الآن، كما يقول أيسخولوس، إلى «رجل آخر، يطابق دولة أخرى»؟[١٣] أم أن الأفضل أن نتأمل الدولة أولًا، حتى نلتزم نفس الترتيب الذي اتبعناه؟

– هذا بالفعل ما ينبغي عمله.

– أعتقد أن النوع الذي يلي نوع الحكومة السابقة هو الأليجاركية.

فسأل: أي نوع من نظم الحكم تكون هذه الأليجاركية.

فأجبت: إنها ذلك النوع القائم على الثروة، والذي يحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة على الإطلاق.

– لقد فهمت.

---

[١٣] الإشارة هنا إلى وصف الأبطال الذين ظهروا أمام أبواب مدينة طيبة في مسرحية أيسخولوس «سبعة ضد طيبة».

– ألا ينبغي أن نوضح أولًا كيف يتم الانتقال من التيمقراطية إلى الأليجاركية؟

– بلى.

– الحق أن الأعمى ذاته ليدرك كيف يتم هذا الانتقال.

– كيف؟

– إن تكديس الذهب في مخابئ سرية لدى الأفراد هو الذي يقضي على النوع السابق من الحكومة؛ ذلك لأن الأفراد يبحثون عن أوجه جديدة لإنفاق أموالهم فيها، فيبدءون في تطويع القانون لأغراضهم، وينتهي بهم الأمر، هم ونساؤهم، إلى الخروج نهائيًّا على القانون.

– هذا أمر لا بدَّ أن يحدث.

– ولَمَّا كان كلٌّ ينظر إلى جاره بعين الحسد، فإن المنافسة تدب بين السواد الأعظم من الشعب، فيُصبحون جشعين للمال.

– هذا معقول.

– وعلى ذلك فإنهم في سعيهم إلى المزيد من الثروة، يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال. أليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذي يجعل إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وُضعتا على كفتَي ميزان؟

– بلى.

(٥٥١) – فإذا كرمت الثروة والأثرياء في دولة ما، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتمًا.

– هذا ضروري.

– وعندما يكرم المرء شيئًا، يكرس نفسه له. أما إذا حط من قدره فإنه يتخلى عنه.

– إنه لكذلك.

– وهكذا ينتهي الأمر بالمواطنين، بعد أن كانوا طموحين إلى التشريف غيورين عليه، إلى أن يصبحوا جشعين للمال والربح، فيتملقون الثري، ويُعجبون به، ويصعدون به إلى منصة الحكم، بينما يحتقرون الفقير.

– هذا صحيح.

– وعندئذٍ يسنون قانونًا يحدد شروط الامتياز في الأليجاركية، فيفرضون حدًّا من الثروة يزداد كلما كانت الأليجاركية أقوى، وينخفض كلما كانت أضعف، ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم. وهم ينفذون هذه الإجراءات بالقوة المسلحة، إن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالإرهاب.

– هذا صحيح كلَّ الصحة.

– تلك إذن، على وجه التقريب، الطريقة التي تنشأ بها الأليجاركية.

فقال: أجل، ولكن ما خصائص هذا النظام، وما هي النقائض التي نعيبها عليه؟

فأجبت: إن أولها هو هذا المبدأ ذاته. فلتتصور ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابنة السفن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار.

– إن الرحلة عندئذٍ تنتهي إلى كارثة.

– ألن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى كل قيادة أخرى؟

– أعتقد ذلك.

– أتستثني من ذلك قيادة الدولة، أم أنك تدرجها ضمن الأخريات؟

فقال: إني لأدرجها ضمنها، بل قبلها كلها، ما دامت هي أصعب القيادات وأهمها.

– فتلك إذن أول نقيصة كبيرة للأليجاركية.

– إنها لكذلك.

– وإليك نقيصة أخرى لا تقل شأنًا عن السابقة.

– وما هي؟

– إنه لا مفر لهذه الدولة من أن تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا واحدة: دولة للأغنياء، ودولة للفقراء، وهما دولتان تعيشان على نفس الأرض، وتتآمر كلٌّ منهما على الأخرى بلا انقطاع.

فقال: إن هذه النقيصة ليست بالتأكيد أقل شأنًا من السابقة.

– وهناك صفة أخرى تعيبها، هي عجز هذه الدولة عن شن أية حرب؛ ذلك لأنها مضطرة إمَّا إلى تسليح الشعب، وعندئذٍ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء، وإما أنها إذا لم تسلحه، فسوف يجد أفرادها في المعركة أنهم قلة (أليجاركيون) بحق، فضلًا عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب.

– هذه صفة لا تشرف بالفعل.

– وهل يكون من المستحب أن يقوم نفس الأشخاص بمهام متباينة على النحو (٥٥٢) الذي حملنا عليه من قبل، أعني أن يقوموا في نفس الوقت بأعمال الزراعة والتجارة والحرب معًا؟

– هذا ليس مستحبًّا على الإطلاق.

– وها هو ذا عيب آخر قد يكون أكبر عيوب الأليجاركية، وقد تكون الأليجاركية أول ما يصاب به من الأنظمة.

– وما هو؟

– هو السماح للمرء ببيع كل ما يمتلك، وحصول غيره على كل ممتلكاته، ثم يظل المرء بعد ذلك عقيمًا في الدولة بعد أن لم يَعُد جزءًا منها؛ فلا هو بالتاجر ولا بالصانع ولا بالجندي ولا بالفارس، بل تصبح صفته الوحيدة هي أنه فقير مُعدِم.

– أجل، إن هذا شر يظهر أول ما يظهر في الأليجاركية.

– إن هذه الدولة، على الأقل، لا تحول دون وقوعه على الإطلاق، وإلا لما وصل الثراء بالبعض إلى حد الإفراط، والفقر بالبعض الآخر إلى حد العدم التام.

– هذا صحيح.

– فلنتأمل أيضًا المسألة الآتية: ماذا كان حال هذا الفقير في أيامه الأولى، عندما كان ثريًّا؟ أكان في إنفاقه لأمواله يؤدي للدولة خدمات أكبر في الأغراض التي ذكرتها منذ برهة؟ لقد كان يبدو واحدًا من الحكام، ولكنه في واقع الأمر لم يكن كذلك، ولم يكن حاكمًا ولا محكومًا، وإنما كان مبددًا لثروة الدولة فحسب.

فقال: هذا صحيح فقد كان يبدو حاكمًا، ولكنه في واقع الأمر لم يكن إلا مبددًا.

فاستطردت قائلًا: ألا نقول عن هذا الرجل إنه أشبه بذكر النحل، وإن بيته أشبه بخلية النحل، حيث يكون هو وباء الخلية، مثلما أنه وبال على الدولة؟

فأجاب: بالتأكيد يا سقراط.

– ولكن الله قد خلق ذكور النحل التي تسير على قدميها من نوعين: فمنها ما له لدغة أليمة، ومنها ما ليس له لدغة على الإطلاق.[١٤] ففي المجتمع ينتهي الأمر بذكور النحل التي لا تلدغ إلى أن يكونوا متسولين في شيخوختهم. أما ذوو اللدغة، فمنهم تأتي كل طبقة الأشرار.

– هذا صحيح كل الصحة.

– فمن الواضح إذن أنه في أي مجتمع يوجد فيه متسولون لا بدَّ أن يوجد إلى جوارهم لصوص ونشالون وسارقو معابد وأشرار من كل نوع.

[١٤] تعيش ذكور النحل في الخلية التي تصنعها «الفعلة» أو النحل العامل. ويقول أرسطو في كتاب «تاريخ الحيوان»: إن من هذا النحل ما يتجه إلى اللدغ، وإن لم تكن لديه القدرة على ذلك، ومنه ما يتجه إلى السرقة وإفساد عمل «الفعلة». وهذا النوع يُقتل أو يُطرَد من الخلية.

– هذا واضح.

– حسن، ألا تجد في الدولة الأليجاركية متسولين؟

فقال: إن كل مَنْ فيها تقريبًا متسولون، فيما عدا الحكام.

– ففي وسعنا إذن أن نفترض أن فيها كثيرًا من ذكور النحل اللادغة، وهم المجرمون الذين تحرص الحكومة على قمعهم بالقوة؟

– نستطيع أن نفترض ذلك بالتأكيد.

– فمن الواجب إذن أن نعزوَ وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل، وإلى سوء التربية، وإلى نوع الحكومة الفاسد.

– أجل.

– ذلك إذن هو طابع الحكومة الأليجاركية، وتلك هي الرذائل التي نصادفها فيها، وربما كان فيها ما هو أكثر منها.

– ربما.

فاستطردت قائلًا: ها نحن أولاء قد انتهينا من الكلام عن ذلك النوع (٥٥٣) من الحكومة المسمى بالأليجاركية، حيث تكون الثروة هي المؤهل للحكمة. فلنبحث الآن في طبيعة الرجل الذي يناظر مثل هذا الدستور، وفي الطريقة التي تتكون بها شخصيته.

فقال: أجل، لنبحث هذا الأمر.

– ألن يتم الانتقال من الشخص التيمقراطي إلى الشخص الأليجاركي على هذا النحو؟

– على أي نحو؟

– عندما يكون للرجل التيمقراطي ابن، فإن هذا يقلد في أول الأمر أباه ويحذو حذوَه. ولكنه يرى فجأة أن أباه قد انشقَّ على الدولة، وكأنه سفينة اصطدمت بصخرة مختفيةً تحت الماء، ويرى أباه وقد بدَّد كل ما يملك، وبعد أن كان يحتل منصبًا رفيعًا، ومركزًا قياديًّا في الجيش، يساق إلى المحاكمة بناءً على تحريض الواشين، ويُحكَم عليه بالموت أو بالنفي أو بالحرمان من حقوق المواطن ومصادرة أمواله.

– هذا ما قد يحدث بالفعل.

– عندما يرى الابن كل هذه المصائب، التي يشعر هو ذاته بآثارها، فإن الخوف يتملكه، ولا بد أنه سيبادر إلى التخلي عن روح الطموح والكبرياء التي كانت تسيطر من قبل على قلبه. وحين يدله الفقر، فإنه يتجه إلى القيام بعمل مربح، ويتمكن بالعمل الشاق

والتقتير والتوفير رويدًا رويدًا، من جمع ثروة خاصة به. فهلا تظن أن شخصًا كهذا خليق بأن يعلي في نفسه مكانة الجشع والطمع، ويجعل لهما عرشًا في قلبه، وكأنهما فيه ملك عظيم بتاجه وصولجانه؟

– بكل تأكيد.

– أما الحكمة والشجاعة، ففي اعتقادي أنه سيهبط بهما إلى الحضيض ويضعهما تحت أقدام هذا الملك، كلًّا على أحد الجانبَين، ويقصر عليهما خدمة هذا الملك كما لو كانا من عبيده، فيرغم الحكمة على ألا تسعى إلا إلى الوسائل التي يمكنه بها تنمية ثروته، ولا تحسب حسابًا إلا لها، ويرغم الشجاعة على ألا تعجب بالمال ولا تمجد إلا إياه، ولا تهفو إلى شيء سوى امتلاك المزيد من الثروة، وبلوغ الوسائل التي تعينها على ذلك.

فقال: الحق أنه ما من طريق أسرع ولا أيقن من هذا الطريق لتحويل الفتى الطَّموح إلى شخص محب للمال.

– ألا يكون هذا الرجل أليجاركيًّا إذن؟

– إن الأمر المؤكد، على الأقل، هو أن النوع الذي تطور منه يناظر الدستور الذي نشأت منه الأليجاركية.

– فلنبحث إذن فيما إذا كان مشابهًا لها.

(٥٥٤) – حسن.

– ألا يماثلها أولًا في تقديره المفرط للمال؟

– بلا جدال.

– ثم إنه يماثلها في ميله إلى التقتير والعمل. فهو لا يُرضي إلا رغباته الطبيعية الضرورية، ولا يُنفق ماله في أي غرض سواها، ويكبت كل رغباته الأخرى، على أساس أنها لا تفيده في شيء.

– هذا صحيح.

– ثم إنه شخص مقتر، يعرف كيف يجلب المال من كل مصدر، ولا يفكر إلا في تكديسه، وهو نفس النوع من الناس الذي يحظى بإعجاب العامة. ألن يكون هذا الرجل صورةً مطابقة للحكومة التي أوضحنا صفاتها؟

فقال: إنني مقتنع بذلك؛ إذ إن المال يفضل كل شيء عنده وكذلك عند هذه الحكومة.

– وعلة ذلك في نظري هي أن مثل هذا الرجل لم يفكر في ثقافة العقل أبدًا.

فقال: أعتقد ذلك، وإلَّا لَما وضع أعمى[15] على رأس جوقة رغباته ولَما مجده فوق الجمع.

– هذا قول مصيب. ولكن هناك مسألة أخرى؛ إن افتقاره إلى الثقافة يولد في نفسه رغبات أشبه برغبات ذكور النحل الذين شبهناهم بالشحاذين أو المجرمين، وإن كان حرصه الطبيعي على مصالحه يجعله يكبت هذه الرغبات.

– هذا صحيح.

– فهل تعلم إلى أين ينبغي أن نتجه بأنظارنا إذا شئنا أن نكشف عن مواطن الشر في رغباته؟

– أين؟

– علينا أن نتجه بأنظارنا إليه وهو يقوم بأية مهمة تكون لديه فيها فرصة لخيانة الأمانة دون أن يخشى عاقبة، كما في حالة توليه الوصاية على يتامى.

– هذا حق.

– عندئذٍ يتضح لنا أنه في المهام الأخرى، التي يكتسب فيها لنفسه سمعة طيبة بما يتظاهر به من عدالة، إنما يقمع رغباته بأن يفرض على نفسه الاعتدال فرضًا. فالرغبات الوضيعة موجودة لديه بالفعل، وهو لا يحد منها لأنه مقتنع عقليًّا بأن من الشر إشباعها، وإنما هو يفعل ذلك مرغمًا وخاشيًا؛ لأنه يرتعد حرصًا على ما لديه من ثروة.

فقال: هذا أمر مؤكد.

– ولكن الحق يا صديقي أنه عندما يكون الأمر متعلقًا بالإنفاق من مال الغير، فإنك ستلمس لدى مثل هؤلاء الناس تلك الرغبات التي تتصف بها ذكور النحل.

– أجل، بالتأكيد.

– وإذن فمثل هذا الرجل سيكون في شقاق داخلي مع ذاته، ولن يكون شخصًا واحدًا، وإنما هو ممزق في اتجاهين. ومع ذلك فإذا تضاربت رغباته فيما بينها، فإن الخيرة منها هي التي تنتصر في الغالب على الشريرة.

– هذا صحيح.

– ومن هنا فإن له، على ما أعتقد، مظهرًا أرفع من الكثيرين غيره، ولكنه يفتقر إلى الفضيلة الحقة التي تكون في توافق النفس وانسجامها.

[15] المقصود هو الإله بلوتوس Plulus إله المال، كما يُصوَّر في إحدى مسرحيات أرستوفان.

– أعتقد ذلك.

– وفضلًا عن هذا، فإن تقتيره هذا يُضعف من قدرته على التنافس في سبيل أي (٥٥٥) مجد في الدولة، أو أي امتياز آخر. فهو لا يود أن ينفق من ماله من أجل مثل هذا التكريم؛ إذ إنه يخشى أن يوقظ رغباته في الإنفاق وأن يستدعيها إلى نجدته؛ لتساعده في الانتصار على منافسيه. وهكذا فإنه، تمشيًا منه مع طبيعته الأليجاركية، لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه، ومن هنا كان هو المهزوم عادة، ولكن مع احتفاظه بثروته.

– هذا صحيح.

فسألت: أيظل لدينا بعد ذلك أدنى شك في أن هذا الرجل المقتصد، المحب للمال، شبيه كل الشبه بالدولة الأليجاركية؟

فقال: ليس في هذا شك على الإطلاق.

الديمقراطية والرجل الديمقراطي

– أعتقد أن علينا الآن أن نبحث في الديمقراطية. فلنتأمل أصلها وطبيعتها، ثم ندرس طبيعة الرجل الديمقراطي، حتى نُصدر حكمنا عليه.

فقال: إننا على هذا النحو نكون قد سرنا في طريقنا المرسوم.

فاستطردت قائلًا: ألا يتم الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية على النحو الآتي؟ إن هذا الانتقال ينجم عن الجشع المفرط في الغاية التي تستهدفها الأليجاركية، وأعني بها السعي إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء.

– وكيف ذلك؟

– إن أولئك الذين يحكمون في هذا النظام، لَمَّا كانوا يدينون بسلطتهم إلى الثروات الكبيرة التي يمتلكونها، فإنهم يأبَون أن يصدروا من القوانين ما يحدُّ من إسراف الشبان، ومن تبديدهم لثروتهم وجلب الخراب على أنفسهم؛ ذلك لأنهم يريدون أن يحصلوا لأنفسهم على ثروات هؤلاء المبددين بعد إقراضهم قروضًا فاحشة حتى يزدادوا هم ثراءً وسلطانًا.

– هذا مؤكد.

– على أن من الواضح للوهلة الأولى أن المواطنين في أية دولة لا يمكنهم أن يمجدوا الثراء، وأن يتَّسموا في الوقت ذاته بالاعتدال وضبط النفس. فمن الواجب إذن أن يضحوا بأحدهما.

– هذا واضح بالفعل.

– وهكذا يحدث أحيانًا في الدول الأليجاركية أن يدفع الحكام، بغفلتهم وبتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالًا صالحين إلى الفقر والعوز.

– هذا ما يحدث فعلًا.

– على أن هؤلاء يظلون مقيمين في الدولة وقد ملأ الفراغ حياتهم، وكأنهم ذكور نحل قادرة على اللدغ، مزودة بالأسلحة، وإن يكن بعضهم غارقًا في ديونه، وبعضهم الآخر قد فقد حقوق المواطنين، وغير هؤلاء وأولئك قد وقع في المحنتين معًا. ولَّما كان الحقد يملأ نفوسهم، فإنهم يتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثروتهم، وعلى بقية المواطنين، وتهفو نفوسهم إلى الثورة.

– هذا صحيح.

– ومع ذلك، فإن أولئك المرابين يسيرون في طريقهم لا يلوون على شيء، ولا يبدو عليهم أنهم شاعرون بضحاياهم. وهكذا يعدون مخالبهم — أعني ثروتهم — لينشبوها في أية ضحية جديدة لا تأخذ حذرها منهم. وعلى هذا النحو يستعيدون أموالهم أضعافًا مضاعفة، وفي الوقت ذاته يزيدون من الفقراء وذكور النحل العاطلين في الدولة.

(٥٥٦) – أجل، لا بدَّ أن يتضاعف عدد هؤلاء بالفعل.

– وهكذا تستشري نيران الشر، دون أن يحاولوا إخمادها باتباع الطريقة التي تحدثت عنها، وهي منع الرعايا من التصرف في أموالهم كما يهوَون، لا باتباع الطريقة الأخرى التي تلي هذه في فعاليتها.

– وما هي؟

– هي سن قانون يُرغم المواطنين على توخي الأمانة في معاملاتهم؛ ذلك لأنه لو وضعت قاعدة عامة توجب أن تتم الاتفاقات الاختيارية على القروض على مسئولية المدين ذاته، فإن هذا الحرص الشديد على الثروة سيقل لدى المواطنين، وسوف تخف في الدولة تلك الشرور التي تحدثنا عنها منذ برهة.

– أجل، بالتأكيد.

فاستطردت قائلًا: أما في الأحوال الراهنة، فإن الحكام، لكل الأسباب التي ذكرتها، يقودون مواطنيهم إلى هذه المحنة. أما بالنسبة إلى الحكام أنفسهم وأبنائهم، فإنا نجد الصغار يتهالكون على لذاتهم وعلى حياة الدعة والفراغ المادي والمعنوي، وتزداد طبيعتهم رخاوة ونفوسهم عجزًا عن مقاومة اللذة وتحمل الألم.

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– وأمَّا الآباء الذين يهملون كل شيء ما خلا المال، فإنهم لا يسعَون إلى الفضيلة أكثر مما يسعى إليها الفقراء.

– كلا، بالتأكيد.

– فإذا حدث في مثل هذه الظروف أن تَقابَل الحكام والمحكومون في صعيدٍ واحد، سواء أكان ذلك في رحلة أم في مسيرة أخرى، وسواء أكانوا في حملة بحرية، أم في معركة برية، فإن الفرصة تتاح لهم عندئذٍ لكي يرقب بعضهم البعض وهم في لحظة الخطر. وعندئذٍ لن يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء، بل إن الذي يحدث في أغلب الأحيان، حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة، في ساحة الوغى إلى جانب غني ترعرع في الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهثت أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز، فلا بدَّ أنه قائل لنفسه إن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء. فإذا اجتمع الفقراء معًا في خفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم، دون شك، إن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء، بل إنهم جميعًا تحت رحمتنا.

– لا شك أن هذا سيكون تفكيرهم.

– وكما أنه يكفي الجسم العليل أن يصدم صدمة خفيفة من الخارج حتى يتملكه المرض، بل إن الأمراض قد تداهمه دون سبب خارجي؛ نتيجة لاختلالٍ باطن فحسب، فكذلك نجد هذه الدولة التي تعاني اعتلالًا مماثلًا تغدو، لأتفه الأسباب، فريسة المرض والحرب الداخلية، في الوقت الذي يستنجد فيه كل فريق بمعونة من الخارج،[١٦] قد تكون أليجاركية أخرى، أو دولة ديمقراطية، بل إن الخلاف قد ينشب أحيانًا دون أية معونة خارجية.

(٥٥٧) – أجل، بالتأكيد.

– وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم، فيعتقلون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي، بل إن الحكام في هذا النوع من الدولة غالبًا ما يُختارون بالقرعة.

فقال: هذه بالفعل هي الطريقة التي تظهر بها الديمقراطية؛ إما بحد السيف، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب.

[١٦] كان هذا النمط من الاستعانة بالدول الخارجية مألوفًا في الانقلابات السياسية اليونانية.

فاستطردت قائلًا: فما هي إذن طبيعة حياة هؤلاء الناس؟ وما هو نوع الحكومة لديهم؟ ذلك لأن من الواضح أن معرفة نظامها تُلقي ضوءًا على النوع الديمقراطي من الناس.

فقال: هذا واضح.

– أليس من الصحيح أولًا أن المرء في مثل هذه الدولة يكون حرًّا، وأن الحرية تسود الجميع، فيصرح لكل فرد بحرية الكلام، وبأن يفعل ما يشاء.

– هذا على الأقل ما يقال.

– ولكن حينما تسود الحرية، فمن الواضح أن في وسع كل شخص أن ينظم طريقته في الحياة كيفما شاء.

– هذا واضح.

– وعلى ذلك فستجد في هذا النوع من الحكومة تباينًا بين الأفراد يفوق ما تجده في أية حكومة أخرى.

– بلا شك.

– وهكذا يبدو هذا الدستور كما لو كان خير الدساتير كلها؛ إذ إن هذه الحكومة أشبه برداء مرصع مختلف الألوان، وفيها يحتشد أناس من شتى الطبائع. وهكذا تبدو هذه الحكومة أفضل نظام ممكن في نظر الكثيرين، تمامًا كما يعجب الأطفال والنساء برداء موشى مختلفة ألوانه.

– هذا صحيح.

– فإذا كنا نبحث عن دستور، فهنا أفضل مكان نجد فيه ما نريد.

– لماذا؟

– لأن هذه الحكومة، بفضل الحرية التي تسودها، تشتمل على كل أنواع الدساتير، ويبدو أنه ما على المرء إذا كان يَنشُد نظامًا من نُظم الحكم — كما فعلنا نحن — إلا أن يتوجه إلى دولة ديمقراطية ليختار منها النظام الذي يروقه؛ فهي سوق للدساتير يتسنَّى للمرء فيه أن ينتقيَ الأُنموذج الذي يُفضِّله.

– إنه سيجد فيها بالفعل نماذج متعددة.

– وفي مثل هذا النظام لا يكون المرء مرغمًا على تولي أمور الحكم في الدولة حتى لو كان قادرًا على الاضطلاع بها إن لم يكن راغبًا في ذلك، ولا يكون مضطرًّا إلى الحرب إذا حارب الآخرون، ولا إلى المحافظة على السلام إذا (٥٥٨) حافظ عليه الآخرون، ما لم يكن

يريد السلام بالفعل. ومن جهة أخرى، ففي وسعه أن يرأس ويحكم إذا شاء هواه ذلك، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة أو حكم. أليس هذا نظامًا يبدو رائعًا بحق لأول وهلة؟

فقال: أجل، إنه ليبدو كذلك بالفعل.

– أليس التهاون مع بعض المحكوم عليهم أمرًا رائعًا بدوره؟ ألم ترَ من قبل، في دولة كهذه، رجالًا حُكِم عليهم بالموت أو بالنفي لا ينفذ فيهم هذا الحكم، بل يجوبون البلاد علنًا ويمرحون فيها كأنهم أشباح لا يعبأ بها أو يراها أحد؟

– بلى، لقد رأيت من ذلك الكثير.

– ولكن هذا التهاون، وهذا التساهل المفرط، وهذا الاحتقار للمبادئ التي أبدينا من قبل احترامًا شديدًا لها، حين رسمنا خُطة مدينتنا، وضمنها المبدأ القائل إن المرء، ما لم تكن له طبيعة حارة للمألوف، لا يمكن أن يغدوَ شخصًا صالحًا ما لم يعتد الأمورَ الصالحة منذ نعومة أظفاره، وما لم ينصرف إلى الدراسات الصالحة؛ كل هذه القواعد تطؤها الديمقراطية بأقدامها، ولا تقيم وزنًا للطريقة التي نشأ بها السياسي قبل أن يحكم الدولة، وإنما تغدق مظاهر الشرف على كل مَنْ يزعم على الملأ أنه صديق الشعب.

– إنها لحكومة رائعة حقًّا!

فقلت: تلك بعض مزايا الديمقراطية، فهي كما ترى حكومة رائعة، حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع، تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معًا.

فقال: هذا بالفعل أمر معروف عنها جيدًا.

فاستطردت: فلنتأمل الآن ماذا يكون الفرد المناظر لذلك، أم ترى أن الأجدر بنا أن نبدأ بالبحث عن الطريقة التي ينشأ بها، مثلما فعلنا في نظام الحكومة؟

– هذا أفضل.

– إنه ينشأ على النحو الآتي: فهو ابن الأليجاركي المقتر الذي تربى خاضعًا لتوجيه أبيه ولمشاعره.

– هذا ممكن.

– وهو كأبيه يسيطر بالقوة على شهوات اللذة التي يستشعرها في ذاته، والتي تجره إلى الإنفاق، ولا تعود عليه بالربح، والتي تُسمى بحق رغبات غير ضرورية.

– هذا واضح.

فاستطردت قائلًا: أتود أن نوضح مناقشتنا بأن نبدأ بتحديد الرغبات الضرورية والرغبات غير الضرورية؟[١٧]

فأجاب: إني لأود ذلك.

– ألا يصح إطلاق اسم الرغبات الضرورية على تلك التي لا يكون في وسعنا رفضها، وتلك التي يفيدنا إرضاؤها؟ ذلك لأن هذين النوعين من الرغبات قد فرضتهما علينا الطبيعة، أليس كذلك؟

– أجل.

(٥٥٩) – فمن الصواب إذن أن نُضفيَ عليهما صفة الضرورة؟

– هذا صحيح.

– أما تلك التي يستطيع المرء التخلص منها، إذا تدرب على ذلك منذ حداثته، والتي لا يجلب إشباعها أي خير، بل يجلب شرًّا في الغالب، فإننا إذا أطلقنا عليها اسم الرغبات غير الضرورية، كانت تسميتنا منطبقةً عليها، أليس كذلك؟

– أجل.

– فلنتأمل الآن مثالًا لكل من النوعين، لنُكوِّن عنهما فكرة عامة.

– هذا ما ينبغي عمله.

– إن الرغبة في الأكل، بقدر ما يكون الأكل ضروريًّا للصحة ولصيانة البدن، أعني في الخبز البسيط واللحم، هي رغبة ضرورية، أليس كذلك؟

– أعتقد ذلك.

– أجل.

– فالرغبة في أكل الخبز ضرورية لسببين: لأن إشباعها مفيد، ولأنها لازمة للحياة.

– أما اللحم فهو ضروري أيضًا، ولكن لسبب واحد، هو أنه يفيد في صيانة الجسم.

– بالتأكيد.

– أما الرغبة التي تتجاوز هذين، أعني الرغبة في أطعمة أكثر تعقيدًا من تلك التي تحدثنا عنها، فمن الواجب أن تُعَد غير ضرورية؛ ذلك لأن معظم الناس يستطيعون قمعها

---

[١٧] هذا التصنيف للرغبات ضروري؛ لأن الأليجاركية الديمقراطية والطغيان هي نُظم حُكم ترجع إلى غلبة واحدة من الرغبات الآتية: (أ) الضرورية، (ب) غير الضرورية، (ج) الخارجة على القانون (أو الفوضوية). وهذا النوع الثالث سيعرض فيما بعد، ابتداء من ٥٧١.

لو بدءوا التدريب على ذلك منذ حداثتهم، ولو تعلموا ذلك. كما أنها تضر بالجسم مثلما تضر بالنفس وبالعقل والاتزان.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ألا نقول أيضًا عن هذه الرغبات إنها مبددة، بينما الأولى رغبات مربحة؛ لأنها تساعدنا على العمل؟

– بلا شك.

– ومثل هذا يصح أيضًا على رغبات الحب وغيرها؟

– أجل.

– وعلى ذلك، فإننا عندما تحدثنا منذ قليل عن ذكر النحل، كنا نعني ذلك النوع من الناس، الذي ينقاد لملاذه ورغباته، والذي تتحكم فيه الرغبات غير الضرورية، بينما الرجل الذي تتحكم فيه الرغبات الضرورية وحدها هو الأليجاركي المقتر.

– بلا شك.

فاستطردت قائلًا: والآن، فلنعد إلى البحث في الطريقة التي يمكن أن يتحول بها الشخص الأليجاركي إلى ديمقراطي. يبدو لي أن هذا التحول يتم عمومًا، على النحو الآتي.

– كيف؟

– عندما يتذوق شاب تربَّى على الجهل والتقتير، كما قلنا الآن، العسل الذي يتذوقه ذكر النحل، ويألف هذه المخلوقات النشيطة الضارة، التي تعرف كيف تجلب لذات متعددة، من كل نوع وكل صنف، عندئذٍ يبدأ تكوينه الأليجاركي الباطن في التحول إلى الديمقراطية.

– لا مفر من ذلك.

– ومثلما تغيرت الدولة عندما تلقى أحد الخصوم فيها من الخارج معونة حلفاء ينتمون إلى طائفته، فكذلك يتغير الشاب إذا ما تلقَّى أحد نوعي الرغبات الكامنة فيه من الخارج معونة من مجموعة الانفعالات التي تنتمي إلى نفس الفئة.

– هذا مؤكد.

(٥٦٠) – فإذا ما أتى حليف لنجدة الجانب الأليجاركي فيه، سواء أكان ذلك الحليف أباه، أو غيره من أقربائه، حين يعاتبونه ويلومونه، فعندئذٍ يتكون فيه حزبان متعارضان، يدب بينهما الصراع في داخله.

– لا بدَّ أن يكون الأمر كذلك.

– وهناك حالات يستسلم فيها الجانب الديمقراطي للأليجاركي، وتقمع فيه رغبات معينة، وتستبعد أخرى، بفضل بقية من الحياء ظلت في نفس الشاب، وبذلك يعود النظام مستتبًّا فيه.

فقال: هذا بالفعل ما يحدث أحيانًا.

– ولكن قد يحدث أيضًا بعد استبعاد هذه الرغبات أن تنموَ رغبات أخرى من نفس النوع سرًّا، وتكثر وتقوى؛ لأن الوالد لم يُحسن تربية ولده.

– قد يحدث الأمر على هذا النحو بالفعل.

– عندئذٍ تقوده هذه الرغبات إلى الاتصال سرًّا برفاقه القدامى، فتتكاثر نتيجة لصحبتهم.

– هذا طبيعي.

– وفي النهاية تستولي على القلعة التي تكمن فيها نفس هذا الشاب، بعد أن يتبين لها أن نفسه لا يحميها أي حارس من المعرفة ومن المبادئ الصحيحة والأفكار السليمة، التي هي خير ما يحمي العقل عند المقربين لدى الآلهة.

فقال: إنها لكذلك بالفعل.

– وعندئذٍ فلا شك أن قواعد وآراء باطلة كاذبة تهاجمها وتحتل مواقعها.

– هذا أمر لا مفر منه.

– وهكذا يعود إلى رفاقه الذين يرتشفون رحيق الملذات ويقيم بينهم علنًا، فإذا ما أرسل أهله إمدادات لمساعدة الجزء المقتر الكامن في نفسه، فإن الأدعياء الذين استولوا على القلعة الملكية يُوصدون الأبواب في وجهها، ويأبون الاستماع حتى إلى النصائح الأبوية التي يوجهها إليهم أصدقاؤهم. وهكذا تنتصر هذه المبادئ الزائفة في المعركة، وتنظر إلى التواضع على أنه غفلة، فتُقصيه وتطرده شر طردة. وتعد الاعتدال جبنًا، فتحمل عليه، وتقضي على التعقُّل والحكمة في الإنفاق؛ إذ تحكم عليها بأنها جلافة ووضاعة، وتؤيدها في كل هذا بطانة أخرى من الرغبات الزائفة.

– هذا صحيح.

– فإذا ما أتمت إفراغ نفس الشاب الذي تحكمه وإخلاءها من هذه الفضائل، وكأنها تطهره لكي يغدوَ على استعداد لتلقي الأسرار العليا،[18] لا يتبقى أمامها إلا أن تأتيَ بصفات

[18] يشير أفلاطون بذلك إلى الطقوس التي كانت تُمارس في الأسرار الأليوزية، حيث كان السالكون يطهرون في البحر لتصفوَ نفوسهم.

الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور في موكبٍ صاخبٍ حافل، كللت فيه رءوسها بالغار، وأحاطت بها حاشية كبيرة، وعلت من حولها أناشيد (٥٦١) المدح التي تضفي عليها أجمل الأسماء: فتسمى الوقاحة تربية رفيعة، والفوضى حرية، والتبديد كرمًا، والغرور رجولة. أليس هذا وصفًا معقولًا للطريقة التي يتحول بها شاب نشأ على إرضاء الرغبات الضرورية، إلى إطلاق العِنان للذات الضارة غير الضرورية؟

فأجاب: أجل، وإنه لَوصفٌ حي بحق.

– ومنذ ذلك الحين يحيا حياة يكرس فيها من المال والجهد والوقت للرغبات غير الضرورية بقدر ما يكرس للرغبات الضرورية. فإن شاء حسن حظه ألا يتطرف في هذه الفوضى، وإذا خفت حدة الثورة بمُضيِّ الزمن، فإنه قد يسمح بعودة بعض الفضائل المنفية، ولا يستسلم تمامًا للقوى التي قهرتها، وعندئذٍ فربما أقام بين لذاته نوعًا من التوازن، تاركًا زمام نفسه لأول ما يعرض لها من رغبات، وكأنه يعهد إلى المصادفات باختيار من يتحكم فيه، حتى إذا روى منها ظمأه، استسلم لغيرها، فلا يقف في وجه واحدة منها، بل يعاملها على قدم المساواة.

– هذا صحيح.

فاستطردت قائلًا: أما القمر والحقيقة، فإنه يصدهما ولا يترك لهما في قلعته أي منفذ. فإن قيل له: إن بعض اللذات تصدر عن رغبات طيبة نبيلة، بينما تصدر الأخرى عن رغبات شريرة، وإن من الواجب رعاية الأولى وتمجيدها، وقمع الثانية وكبتها، فإنه يجيب على كل ذلك بإشارة عدم اكتراث. ويؤكد أنهم جميعًا سواء، وأن لكل منهم نفس القيمة.

– أجل، إن هذه هي طريقة مثل هذا الشخص في السلوك.

فاستطردت قائلًا: وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له؛ فهو في يوم يثمل على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء ويحاول في غذائه أن يفقد شيئًا من وزنه. وهو تارة يدرب نفسه تدريبًا رياضيًّا عنيفًا، وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئًا. وربما انصرف أحيانًا إلى التفكير الفلسفي، ولكنه في معظم الأحيان يشارك في سياسة الدولة، فيقول ويفعل كل ما يطرأ بذهنه. وهو في وقت ما قد يعجب برجال الحرب فيفعل ما يفعلون، وفي يوم آخر قد يزين له خياله أن يحاكيَ رجال الأعمال، فيحذو بالفعل حذوهم. وعلى الإجمال فهو لا يعرف في سلوكه نظامًا ولا قانونًا، وإنما يعد هذه الحياة مرحة، حرة سعيدة، فلا يفكر يومًا في تغييرها.

فقال: هذا أفضل وصف لمن كان شعاره هو الحرية والمساواة.

فاستطردت قائلًا: لقد بينت أيضًا أنه يجمع في ذاته نفس التنوع والتباين الذي تتسم به الدولة الديمقراطية، وأن حياته متعددة الألوان، كذلك الدستور الجامع بين كل الأضداد. ومن هنا كان لهذا النمط من الحياة معجبون كثيرون من الرجال والنساء معًا.

(٥٦٢) – هذا صحيح.

– هذا الرجل إذن هو المقابل للنظام الديمقراطي، فلنسمِّه إذن ديمقراطيًّا، نستطيع أن نفعل ذلك.

الطغيان والطاغية

فاستأنفت: والآن، بقي أمامنا أبدع نماذج الحكم وخير طبائع الناس، أعني الطغيان والطاغية.

فقال: تمامًا.

– فنتأمل، أيها الصديق، كيف ينشأ الطغيان. من الواضح أنه ينشأ في الأصل من الديمقراطية.

– أجل.

– فهل يحدث الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان بنفس الطريقة التي يتم بها الانتقال من الأليجاركية إلى الديمقراطية؟

– على أي نحو؟

– إن الغاية التي اختطتها الأليجاركية لنفسها، والتي كانت هي دعامتها، هي الثراء المفرط، أليس كذلك؟

– أجل.

– كما أن آفة الأليجاركية هي الجشع للمال، وتجاهل ما عدا ذلك من الأمور.

فقال: هذا صحيح.

– فهل للديمقراطية أيضًا غايتها، التي إذا تطرفت في التطلع إليها كان في ذلك آفتها؟

– أية غاية تعني؟

فأجبت: أعني الحرية. فهم في النظام الديمقراطي يقولون لك إن أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية، ومن هنا قيل إنها هي الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها شخص وُلد حرًّا.

فقال: أجل، إن هذا قول يتردد كثيرًا.

– وإذن فقد كنت أود أن أقول: إن الرغبة المفرطة في تحقيق هذه الغاية، وتجاهل كل ما عداها، قد تؤدي إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان.

– وكيف ذلك؟

– عندما يكون للدولة الديمقراطية الظامئة إلى الحرية زعماء فاسدون، لا يتوانَون عن إرواء ظمئها هذا بكئوس مترعة من خمر الحرية، فإن حكامها إن لم يكونوا من اللين بحيث يمنحونها من الحرية ما تشاء يتهمون بأنهم أليجاركيون أشرار، وينالهم العقاب.

– هذا ما يحدث بالفعل.

– فإذا ما وجد من المواطنين من يطيعون القوانين، لصادفوا من الجميع سخرية، ولعوملوا معاملة الأذلاء المنقادين. أما الحكام الذين يسلكون كالمحكومين، والمحكومون الذين يسلكون كالحكام، فأولئك هم الذين يمدحون ويبجلون في الأوساط الخاصة والعامة. ألا يكون من المحتم أن تمتد روح الحرية، في مثل هذه الدولة، إلى آخر مداها؟

– هذا أمر لا مفر منه.

– ثم تتغلغل هذه الرُّوح تدريجيًّا داخل البيوت، حتى ينتهيَ الأمر بأن تنتقل دعوى الفوضى إلى الحيوانات ذاتها.

– ماذا تعني؟

فأجبت: أعني أن الأب يعتاد أن يعامل أبناءه على أنهم نظراء له (٥٦٣) فيخشاهم، والأبناء يتساوون مع أبيهم فلا يعودون يحملون له احترامًا ولا رهبة؛ لأنهم يريدون تأكيد حريتهم. ويغدو العبد مساويًا للمواطن، والمواطن مساويًا للعبد، والأجنبي الدخيل مساويًا لهما معًا.

– هكذا تسير الأمور حقًّا.

فاستطردت قائلًا: ولنضف إلى هذه الشرور، نقائص أخرى أقل أهمية، ففي مثل هذه الدولة يخشى الأستاذ تلاميذه ويتملقهم، ويسخر التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين عليهم. وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم في الأقوال والأفعال. أما الكبار، فإنهم، رغبةً منهم في إرضاء الصغار، يشاركونهم لهوهم ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد.

– هذا صحيح كل الصحة.

فاستطردت قائلًا: على أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرُّف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدوَ العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين في حريتهم مع

ملاكهم الذين اشتروهم.[١٩] ولقد كنت موشكًا أن أنسى الكلام عن مدى سيادة المساواة والحرية في عَلاقات الرجال والنساء.

فقال: حسنًا، لننطق «بالكلمة التي تتردد على أطراف ألسنتنا» على حد تعبير أيسخولوس.

فقلت: بالطبع، وهذا حقًّا ما كنت بسبيل أن أفعله، فالواقع أن الحيوانات المستأنسة تتمتع في الديمقراطية بحرية تفوق كثيرًا تلك التي تتمتع بها في أي نظام آخر، وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده بنفسه. ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها، كما يقول المثل، وفيها ترى الخيول والحمير وقد انتقلت إليها عادة السَّير في الطرقات سيرًا طليقًا، شأنها شأن الأحرار من البشر، فتصدم من المارة من لا يُفسحون لها الطريق. وهكذا يكاد كل شيء يتفجَّر حرية.

فقال: الحق أن ما ترويه قد خطر بذهني بالفعل؛ إذ إنني ما ذهبت قط إلى الريف إلا وحدث لي ذلك.

فاستطردت قائلًا: إنك لتدرك إذن إلى أي حد يكون لهذه الشرور المتراكمة عواقب وخيمة؛ ذلك لأنها تجعل المواطنين من الحساسية بحيث يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط، وينتهي بهم الأمر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة، حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق.

– أجل، إني لأعلم حق العلم.

– تلك إذن، يا صديقي العزيز، البداية الرائعة المجيدة التي ينبثق منها الطغيان، إن لم أكن مخطئًا في رأيي.

– إنها لمجيدة حقًّا. ولكن ما الذي يحدث بعد ذلك؟

– إن نفس الداء الذي أصاب الأليجاركية وأودى بها، يتفشى هنا أيضًا وينتشر (٥٦٤) بمزيد من القوة، نظرًا إلى الفوضى السائدة، فيجلب على الدولة الديمقراطية العبودية والذل؛ ذلك لأن من المؤكد أن التطرف يؤدي في كل الأحوال إلى رد فعل عنيف مضاد، سواء أكان ذلك في الطقس، وفي النباتات، وفي الحيوانات، وفي أنواع الحكومات بوجه خاص.

– هذا طبيعي.

---

[١٩] كان العبيد في أثينا يتمتعون بحرية نسبية تفوق تلك التي كانوا يتمتعون بها في سائر مدن اليونان. ولنلاحظ جيدًا أن أفلاطون يحمل بشدة على هذا النوع من الحرية، مؤكدًا أنه أسوأ مظاهر الديمقراطية.

– فالتطرف في الحرية لا يمكن أن يؤديَ إلا إلى التطرف في العبودية، سواء في الفرد وفي الدولة.

– هذا طبيعي.

فاستطردت قائلًا: وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية؛ أي إن الحرية المتطرفة تُولِّد أكمل وأفظع أنواع الطغيان.

– هذا معقول.

– ولكني أظن أن هذا ليس ما سألتني عنه، وإنما كان سؤالي عن ذلك الداء الذي ينتاب الديمقراطية والأليجاركية معًا، فيؤدي بهما إلى العبودية.

فأجاب: هذا صحيح.

– إن هذا الداء في رأيي هو تلك الفئة من الرجال المتطرفين المتلافين، الذين يتحكم الأشجع منهم في الأجبن. فهؤلاء الرجال هم الذين شبهناهم بذكور النحل التي تلدغ، على حين أن الجبناء هم النحل الذي لا يلدغ.

– وإنه لتشبيه صحيح.

– ففي كل مجتمع تظهر فيه هاتان الفئتان من الناس، يسود الاضطراب بسببهما، مثلما يسود الاضطراب في البدن بسبب البلغم والمرارة. وعلى ذلك فإن من واجب المشرع الحكيم، كالطبيب الماهر، أن يرقبهما عن بعد، كما يفعل النحَّال الخبير، من أجل منع ظهورهما، فإن أخفقوا في ذلك، كان عليهم أن يقضوا عليهم هم وخلاياهم على وجه السرعة.

فهتف: هذا ما ينبغي عمله حقًّا.

– وإذن، فلكي ندرك مشكلتنا بمزيد من الوضوح، دعنا نتصور أن الدولة الديمقراطية منقسمة إلى طبقات ثلاث، كما هي بالفعل.

الأولى: هي تلك الفئة التي أباحت لنفسها من الأمور ما أباحته لنفسها نظيرتها في الأليجاركية.

– هذا صحيح.

– غير أنها في الديمقراطية أقوى بكثير منها في الأليجاركية.

– لماذا؟

– لأنها في الأليجاركية مهملة ضعيفة، ما دامت محتقرة منبوذة. أما في الديمقراطية، فإنها تكاد تكون هي وحدها القوة الحاكمة. فالنشيطون من أفرادها يتولَّون الخطابة

وإدارة الأعمال، أما الباقون فيجلسون في الساحات، ويطغى تصفيقهم على كل صوت معارض. وهكذا فإن كل أمور الدولة الديمقراطية تقريبًا تُترك في أيدي هذه الفئة من الناس.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وتلي هذه فئة أخرى تنفصل دائمًا عن المجموع.

– وما هي؟

– إن الجميع لما كانوا يسعَون إلى الثروة، فإن أكثر الناس نظامًا يغدون أكثرهم ثراء.

– هذا طبيعي.

– ومن هؤلاء تستطيع ذكور النحل أن تستخلص كثيرًا من العسل بسهولة كبرى.

فقال: بالتأكيد، فهم لا يستطيعون أن يستخلصوا شيئًا ممن لا يملكون إلا القليل.

– هؤلاء إذن هم الذين يُطلَق عليهم اسم «الأغنياء»، وعليهم تتغذى ذكور النحل.

– إنهم كذلك بالفعل.

– أما الطبقة الثالثة، فهي الشعب، وهي تشمل العمال اليدويين، والذين لا يملكون (٥٦٥) إلا القليل، ولا يهتمون بالسياسة كثيرًا. وهذه الطبقة هي أكبر الطبقات في الديمقراطية، وهي أقواها إذا تجمعت واتحدت.

فقال: إنها لكذلك لا تميل أبدًا إلى التجمع، ما لم يقدم إليها قدر من العسل.[٢٠]

– إنها بالفعل تحصل على نصيب منه، وذلك عندما يأخذ الحكام الثروة من الأغنياء ويوزعونها على الشعب، مع الاحتفاظ لأنفسهم بنصيب الأسد.

– هكذا يتم التوزيع بالفعل.

– وهكذا يُضطر أولئك الأغنياء الذين انتُزعت منهم أموالهم إلى الدفاع عن أنفسهم، فيتوجهون بالكلام إلى الشعب في المجالس العامة، ويستخدمون كل ما في مُكْنتهم من الوسائل.

– بلا شك.

– وقد يتهمهم خصومهم بأنهم يتآمرون على الشعب، وبأنهم أليجاركيون، حتى لو لم تكن لديهم نوايا ثورية.

---

[٢٠] أدخل بركليس نظام دفع مبالغ بسيطة لفقراء لكي يحضروا المحاكم ويقوموا فيها بدور المحلفين. وبعد الحرب البلوبنيزية أصبح المواطنون يتقاضَون أجورًا عن حضور المجلس النيابي.

– بالتأكيد.

– ولكنهم في نهاية الأمر عندما يرون الشعب يحاول إيذاءهم، لا عن سوء قصد، بل عن جهل وانخداعٍ بأقوال من يوقعون بهم، فإنهم عندئذٍ يغدون أليجاركيين بالفعل، سواء أكان ذلك طواعيةً أم كرهًا. إن هذا شيء لا يملكون له دفعًا، وما هو إلا السم الذي تنفثه لدغة النحل الذي تحدثنا عنه.

– هذا عين الصواب.

– وهكذا يتبادل الناس الاتهامات والشكاوى والخلافات.

– بالتأكيد.

– أما الشعب، فإن من عادته دائمًا أن يختار شخصًا يُفضِّله ويجعل منه نصيرًا وقائدًا له، ويضفي عليه قوةً متزايدة وسلطانًا هائلًا.

– إن هذه عادته بالفعل.

فاستطردت قائلًا: فمن الواضح إذن أنه في كل مرة يظهر فيها طاغية، يكون الأصل الذي يظهر منه هو هذا النصير، لا أي شخص غيره.

– هذا واضح كل الوضوح.

– فكيف يبدأ نصير الشعب في التحول إلى طاغية؟ ألا يكون ذلك حين يبدأ نصير الشعب في السلوك على النحو الذي ترويه أسطورة معبد زوس اللوقي في أركاديا؟

– وما الذي تقوله هذه الأسطورة؟

– إنها تقول إن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسان، ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى، فإنه يتحول حتمًا إلى ذئب. ألم تسمع بهذه القصة أبدًا؟

– بلى.

– وبالمثل فإن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيدًا مطاعًا، لا يجد غضاضةً في سفك دماء أهله. فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة (٥٦٦) — وهي طريقة مألوفة لدى هذه الفئة من الناس — ويقتلهم ظلمًا وعدوانًا، ويذوق بلسان وفم دنسَين دماء أهله، ويشردهم ويقتلهم، ويصدر وعودًا زائفة عن الديون، ويعيد توزيع الأرض عندئذٍ، ألا يكون من المحتم، بل من ضرورات القدر، أن ينتهيَ الأمر بمثل هذا الرجل إمَّا إلى الهلاك على أيدي أعدائه، وإمَّا إلى أن يصبح طاغيةً ويتحول إلى ذئب؟

– إن تلك ضرورة محتومة.

فاستطردت قائلًا: هذا إذن هو الزعيم الذي يثير المتاعب في وجه أصحاب الثروة.

– أجل.

– فإذا ما حدث أن أُبعد في منفًى ثم عاد رغم أنفِ أعدائه، ألا يرجع وقد اكتمل طغيانه؟

– بالتأكيد.

– فإذا أخفق هؤلاء الأعداء في إبعاده وفي إهلاكه بالإيقاع بينه وبين الشعب، ألا يتآمرون على قتله غيلة؟

فقال: هذا ما يحدث عادة.

– وهنا تأتي اللحظة التي يطالب فيها الطاغية بإنشاء حرس ضخم، وهو المطلب الذي يلجأ إليه كل من وصلوا إلى هذا الحد من الاستبداد، ويتذرعون في تقديمه بحُجة المحافظة على نصير الشعب مراعاة لمصلحة الشعب ذاته.

– أجل.

– ولا شك أن الشعب سيُلبي هذا الطلب؛ إذ إنه لا يخشى إلا على نصيره، على حين أنه مطمئن على نفسه كل الاطمئنان.

– هذا صحيح.

– وعلى ذلك، فإن كان هناك رجل ثري يُتهم في الوقت ذاته بأنه من أعداء الشعب، ورأى الأمور تصل إلى هذا الحد، فإنه سيتبع النصيحة التي قالت بها النبوءة لكرويسوس: «سيهرب طَوال طريق هرموس الوعر بلا توانٍ، ولا يخشى أن يُوصف بأنه جبان.»[٢١]

فقال: لا أظن أنه ستكون لديه الفرصة لكي يخشى هذا الاتهام مرة أخرى!

– أجل، فإن قبض عليه أثناء فراره، فلا شك في أنه سيقتل.

– بالتأكيد.

– أما نصير الشعب هذا، فمن الواضح أننا لا يمكننا أن نقول عنه: «إنه يملأ بجسمه الضخم مساحة هائلة»،[٢٢] بل إنه على عكس ذلك، حين يهزم أعداءه العديدين، يمسك بدفة الحكم، ويتحول من نصير إلى طاغية.

– لا بدَّ أن ينتهيَ إلى هذا.

فاستطردت قائلًا: فلنتأمل الآن سعادة الرجل والدولة التي يظهر فيها إنسان من هذا النوع.

---

[٢١] المقصود هنا هو الطريق الموازي لنهر هرموس.

[٢٢] هوميروس، الإلياذة، ١١–٧٧٦.

فقال: أجل، لنفعل ذلك.

فقلت: أليس صحيحًا أنه في الأيام الأولى، وفي مبدأ الأمر، لا يلقى كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفي من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنَّع الطيبة والود مع الجميع؟

– هذا ضروري.

– ولكن عندما يتم له التخلص من أعدائه الخارجيين، بالتفاوض مع بعضهم، وقهر البعض الآخر، وعندما يأمن هذا الجانب، فإنه لا يكف أولًا عن إشعال حرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد.

– هذا معقول.

(٥٦٧) – وكذلك حتى يُضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي، بدلًا من أن يتآمروا عليه.

– هذا واضح.

– وفضلًا عن ذلك، فإنه إذا ما شك في أن لبعض الناس من حرية التفكير ما يجعلهم يأبَون الخضوع لسيطرته، فإنه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء. لهذه الأسباب كلها كان الطاغية دائمًا مضطرًا إلى إشعال نيران الحرب.

– هذا ضروري.

– غير أن مثل هذا المسلك لن يُكسِبه إلا كراهيةً متزايدة من مواطنيه.

– هذه نتيجة ضرورية.

– ولا بدَّ أن يوجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولي الحكم، والذين أصبحوا من ذوي السلطان والنفوذ، فئة من الشجعان الذين يُعبِّرون عن آرائهم بصراحة أمامه وفيما بينهم، وينتقدون ما يقوم به من تصرفات.

– هذا جائز.

– فلا بدَّ إذن أن يقضيَ الطاغية على كل هؤلاء، إن شاء أن يظل صاحبَ السلطان، بحيث لا يترك في النهاية شخصًا ذا قيمة، سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه.

– هذا واضح.

– وإذن فلا بدَّ له من إبصارٍ حاد لكي يرى كل من توافر لديه قدر من الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة. وهكذا يشاء طالعه أن يظل طوعًا أو كرهًا في حرب دائمة مع الجميع، وأن ينصب لهم الشراك، حتى يطهر الدولة منهم.

فقال: ويا لها من طريقة في التطهير!

فأجبت: أجل، إنها عكس طريقة الأطباء. فهؤلاء يُخلِّصون الجسمَ مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل عكس ذلك.

– يبدو لي أن هذا أمر لا مفر منه، إن شاء أن يحتفظ بسلطانه.

فاستطردت قائلًا: وهكذا يجد صاحبنا هذا نفسَه أمام إحدى خصلتين، كلتاهما أمرُّ من الأخرى: فإما أن يعيش مع أناس معظمهم محتقرون، وهم في الوقت نفسه يكرهونه، وإما ألَّا يعيش على الإطلاق.

– إن هذا اختيار لا مفرَّ منه حقًّا.

– ولكن تصرفاته هذه كلما أثارت في نفوس مواطنيه مزيدًا من الكراهية، ازدادت حاجته إلى حرس أكبر عددًا وأشد إخلاصًا.

– بالتأكيد.

– ولكن من هم هؤلاء الحراس المخلصون؟ ومن أين يأتي بهم؟

فأجاب: إنهم سيتقاطرون عليه من تلقاء أنفسهم، بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجرًا كافيًا.

فهتفت: إنك تعني بذلك جماعة أخرى من النحل الأجنبي الذي يأتي من كل مكان؟

فقال: لقد فهمت مقصدي.

– ولكن، ألن يجد في بلده ذاته ...

– ماذا؟

– أن ينتزع العبيد من أسيادهم، ويحررهم ليجندهم ويتخذ منهم حرسًا خاصًّا؟

فأجاب: بالتأكيد؛ إذ إنه لن يجد حراسًا أشد منهم إخلاصًا.

(٥٦٨) فاستطردت قائلًا: يا له من موقف رائع ذلك الذي تضع فيه الطاغية، حين لا تجعل له من أصدقاء ورجال يثق فيهم إلا هؤلاء، بعد أن تَخلَّص من أولئك الذين كانوا يحيطون به من قبل!

– ومع ذلك، فإنه لن يجد لهذا الغرض سواهم.

– إن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاق، وجماعة المواطنين الجدد، أما المواطنون الشرفاء، فإنهم يمقتونه وينفرون منه.

– وكيف لا يفعلون ذلك؟

– الواقع أن الناس على حق في إطرائهم للمأساة بوجهٍ عام، على أساس أنها تعلم الحكمة، وفي إطرائهم بوجه خاص ليوريبيدس، أستاذ هذا الفن.

– لماذا؟

– لأنه هو الذي أدلى بهذه الحكمة، التي صدرت عن تفكير عميق نفاذ؛ وهي أن «الطغاة يكتسبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء»[٢٣] ولا شك أنه كان يقصد بكلمة «الحكماء» أولئك الذين يرتبط الطاغية بهم.

فأضاف: إنه أيضًا يمتدح الطغيان فيقول إنه يقرب بين الناس وبين الآلهة،[٢٤] فضلًا عن عديد من صفات المديح الأخرى التي صاغها هو ومن على شاكلته من الشعراء.

فاستطردت قائلًا: وعلى ذلك، فإن شعراء المأساة، لمَّا كانوا حكماء حقًّا، فإنهم سوف يلتمسون لنا عذرًا، ولكل حكومة مشابهة لحكومتنا، حين نأبى أن نقبلهم في دولتنا، ما داموا يمتدحون الطغيان.

فقال: أعتقد أنهم سيطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى، فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المقنعة؛ لكي يغروا الجماهير على الأخذ بدستور استبدادي أو ديمقراطي.

– هذا صحيح.

– وهم فضلًا عن ذلك يتلقَّون الأموال والمكافآت على خِدْماتهم هذه من الطغاة بوجهٍ خاص، كما هو منتظر، وكذلك من الديمقراطيات في المرتبة الثانية، غير أنهم كلما ارتقَوا إلى حكومات أرفع، تدهورت سمعتهم وكأنهم متسابقون انقطعت أنفاسهم فعجزوا عن متابعة السباق.

– هذا عين الصواب.

فقلت: غير أننا قد انحرفنا في هذا كله عن الموضوع، فلنعد إلى معسكر الطاغية، ولنرَ كيف يطعم هذا الحرس القوي العديد، الذي تتنوع عناصره وتتغير على الدوام.

فقال: لا شك أنه لو كان في الدولة كنوز مقدسة فسوف ينهبها كما سينهب أموال ضحاياه. وما دامت هذه الأموال تفي بمصروفاته، فإنه سيخفف عن مواطنيه عبء الضرائب التي يدفعونها.

---

[٢٣] من الواضح أن أفلاطون يسخر هنا من يوربيدس ومن الشعراء التراجيديين كلهم، ومع ذلك فالبيت المقتبس لم يكن ليوربيدس، وإنما لسوفوكليس. ومن الواضح أن البيت منتزع من سياقه؛ ومن ثم لا ينبغي أن يحاسب عليه مؤلفه، لا سيما وهو شاعر وليس كاتبًا سياسيًّا.

[٢٤] يوربيدس (الطرواديات ١١٦٩).

– فماذا يكون الأمر لو نضب هذا النبع؟

– من الجلي أنه سيعيش، هو ورفاقه وبطانته وعشيقاته، من ثروة أبيه.

فقلت: لقد فهمت؛ إنك تعني أن على الشعب الذي أنجب الطاغية أن يطعمه هو وحاشيته.

– أجل، لا مفر من ذلك.

فقلت: ولكن ما الذي يحدث إذا غضب الشعب وقال إنه لا يليق بابنٍ (٥٦٩) في زهرة العمر أن يحيا عالةً على أبيه، وإن الابن هو الذي ينبغي أن يعول أباه، وإن هذا الأب لم يُنجبه ولم يُربِّه ليرى نفسه عبدًا لعبيد ابنه حين يشب، أو لكي يظل يُطعمه هو وعبيده وتلك الحثالة التي تحيط به لكي يخلصه، عندما يتولى قيادته، من الأغنياء ومن أولئك الذين يسميهم المجتمع بالطبقة العليا؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته، مثلما يطرد الأب من بيته ابنًا عاقًّا ومعه رفاقه الأشرار، فما الذي يحدث عندئذٍ؟

فهتف: إن الشعب سيدرك عندئذٍ بحق مدى الحماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه وربَّاه، حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع أن يطرده.

فأجبت: أتقول إن الطاغية يجرؤ على الوقوف في وجه أبيه، وعلى ضربه إن لم يستسلم لأوامره؟

– إنه ليفعل ذلك حقًّا، بعد أن يجرده من سلاحه.

فاستطردت قائلًا: وعلى ذلك، فالطاغية قاتل لأبيه، وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبوَيه. وهذا في الحق هو الطغيان الذي لا يمكن أن يختلف عليه اثنان. وهكذا فإن الشعب يستجير، كما يقول المثل، من الرمضاء بالنار؛ إذ إن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمرِّ أنواع العبودية، وأعني بها الخضوع للعبيد.

فقال: هذا بالفعل ما يحدث.

فاستطردت قائلًا: فهل نكون قد تخلَّينا عن التواضع إذا قلنا إننا قد أوضحنا بجلاء كيف يتم الانتقال من الديمقراطية إلى الطغيان، وحدَّدنا طبيعة حكومة الطغيان؟

فقال: الحق أننا قد أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية.

الكتاب التاسع

(٥٧١) فاستطردت قائلًا: فلنتأمل الآن طبيعة الطاغية ذاته، ونرى كيف يتحول من الديمقراطية إلى الطغيان، وماذا تكون طباعه حين يتم هذا التحول، وهل يكون في حياته سعيدًا أم شقيًّا.

فقال: هذا ما ينبغي عمله.

– ولكنَّ هناك شيئًا لم أفعله بعد.

– ما هو؟

– إنه تحديد طبيعة الرغبات وعددها على نحو أكمل؛ إذ إن غموض هذه المسألة سيجعلنا نعجز عن المضي بوضوح في بحثنا.

– ولكن الأوان لم يَفُت بعد.

– هذا صحيح بكل تأكيد. فلنتأمل المسألة التي أود أن أبحثها في هذا الصدد، وأعني بها أنه يوجد من الملذات والرغبات غير الضرورية[١] ما هو في رأيي مفتقر إلى كل تنظيم. ويبدو أن هذه الرغبات فطرية في الناس أجمعين، غير أن قمعها، عن طريق القوانين والرغبات الأفضل، قد يؤدي إلى اقتلاعها من جذورها عند بعض الناس، أو الإقلال من عددها والتخفيف من حدتها، على حين أنها تظل عند الباقين أقوى وأكثر عددًا.

فسأل: ولكن عن أي الرغبات تتحدث؟

فأجبت: عن تلك التي تستيقظ خلال النوم؛ أي عندما يُغيِّب الكرى ذلك الجزءَ العاقل الرقيق من النفس، الذي يتولَّى التحكم في الجزء الآخر، بينما ينطلق الجزء الحيواني

[١] وهي الرغبات التي ميَّزها أفلاطون في الكتاب السابق، ٥٥٨.

المتوحش في النفس من عقاله، مُثقَلًا بالطعام والشراب، فينفض عن نفسه النوم، ويبحث عن مجال لنشاطه ومتنفَّس لشهواته، وإنك لتعلم أن النفس في هذه الحالة لا تخجل من شيء، كما لو كانت قد تحللت من كل حياء، فلا تتردد في أن تحاول بالخيال أن تهتك عرض الأم أو مَن عداها، سواء أكان إنسانًا أم إلهًا أم حيوانًا. وهي عندئذٍ لا تتحرج من ارتكاب أية جريمة، ولا تستحرم أي طعام.[٢] وبالاختصار، فإنها لا تنهى ذاتها عندئذٍ عن أية حماقةٍ أو فعلٍ فاضح.

فقال: تلك هي الحقيقة الصريحة.

– أما الشخص الذي يتصف بالاعتدال والصحة، فإنه لا يستسلم للنوم إلا بعد أن يكون قد أيقظ عقله وغذَّاه بالأفكار والخواطر الرفيعة في تأمُّل باطنٍ مركز، (٥٧٢) وبعد أن تكون قد هدَّأ رغباتِه دون أن يُخضعها لكبتٍ صارم أو يتمادى في إشباعها، حتى ينام دون أن تُعكِّر ملاذه أو آلامه صفو الجزء الرفيع في نفسه، وإنما تترك له الحرية في البحث وحده، بريئًا من الحواس، عن معرفةٍ جديدة بشيءٍ ماضٍ أو حاضر أو مُقبل. وبعد أن يتخلص هذا الشخص من ملكته الغضبية، ينام مطمئن البال لا يحمل في نفسه غضبًا من هذا الشخص أو ذاك. فإذا لم يَكُن قد أَخلدَ إلى الراحة إلا بعد أن يبعث السكينة في جزأَي نفسه هذَين، وأيقظ الجزءَ الثالث، الذي تكمن فيه الحكمة، ففي هذه الحالة وحدها تبلغ النفس أعلى درجات الحقيقة، وتقل الرؤى المزعجة في الأحلام إلى أدنى حدٍّ ممكن.

فقال: إنني لأتفق معك في هذا كل الاتفاق.

– على أننا قد بعدنا كثيرًا عن موضوعنا الأصلي، وهو أن في كل منا نوعًا من الرغبات الفظيعة، المتوحشة، الهوجاء، وهي رغبات نجدها حتى في تلك الصفوة القليلة من الناس الذين يبدون على قدر كبير من الاعتدال، وتتبدى بوضوح في الأحلام. فهل تعتقد أن ما أقوله صواب، وهل توافقني على رأيي؟

– إني لأوافقك.

– والآن، فلتتذكر ما قلناه عن الرجل الديمقراطي.[٣] لقد قلنا عنه: إنه قد نشأ منذ صباه في ظلِّ أب مقتر، لا يقدر إلا الرغبات المتعلقة بتحصيل الثروة، ولا يحمل للرغبات الزائفة، التي تستهدف الترفيه أو الترف، سوى الاحتقار. أليس كذلك؟

---

[٢] يقول أفلاطون في الكتاب العاشر إن الطاغية شخص كُتب عليه أن يأكل أولاده. فالمقصود هنا أنه لا يجد حرجًا حتى من أكل لحوم البشر.

[٣] في الكتاب الثامن، من ٥٦١ إلى ٥٦٢.

– بلى.

– غير أن صاحبنا هذا، بعد أن يختلط بأناس أكثر ترفًا، وأميل إلى هذا النوع الأخير من الرغبات، ينغمس في مشاعر متطرفة، ويشارك رفاقه حياتهم، نافرًا من تقتير أبيه. غير أنه لما كان ذا خُلق أرفع من مفسديه، فإنه يتخذ موقفًا وسَطًا بين نوعَي الحياة اللذين يتنازعانه، ويمارس كلًّا منهما محافظًا على التوازن بينهما على النحو الذي يعتقد أنه هو الصحيح، فيحيا حياة لا هي بالمتحفظة ولا هي بالمتهورة. وهكذا يتحول من أليجاركي إلى ديمقراطي.

فقال: لقد كان ذلك بالفعل رأينا في هذا الرجل.

فاستطردت قائلًا: والآن، فلتتصور أن هذا الرجل بدوره قد تَقدَّم في السن حتى أصبح له ابن يربيه وفقًا لمبادئه.

– إني لأتصور ذلك.

– ولتتصور أيضًا أنه يمرُّ بنفس المؤثرات التي مرَّ بها أبوه، فيندفع إلى حياة ملؤها الفوضى، يزينها له من يدفعونه إليها فيصفونها بأنها حياة الحرية التامة، وعلى حين أن أباه وأهله ينحازون إلى جانب رغباته المعتدلة، فإن الآخرين يؤيدون الرغبات الهوجاء. فإذا ما يئس هؤلاء السَّحَرة البارعون، الذين يخلقون الطغاة، من استخدام مختلف الوسائل للسيطرة على الشاب، فإنهم يولدون في قلبه — (٥٧٣) بوسائلهم الخاصة — حبًّا جارفًا يرعى الرغبات المتطرفة، وهو حب أشبه بذكر نحل كبير مجنح،[٤] أم تظن أن طبيعة الحب عند هؤلاء الناس مختلفة عن ذلك؟

فقال: إنها لكذلك بالفعل.

– وعلى ذلك، فإن الرغبات الأخرى تَطنُّ من حوله كسربٍ من النحل، وتأتيه وهي تعبق بالبَخور والعطور، وأكاليل الزهور، منتشية بالخمور، ويكتمل نموها على حساب لذات حياته المنحلة، حتى تفلح في بث بذور رغبة لا سبيل إلى إشباعها. عندئذٍ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسي في النفس، وتتخذ من الجنون زعيمًا لحراسها، وتثور ثورة هوجاء. فإذا صادفت بعض الأفكار أو الرغبات العاقلة، التي لا يزال فيها بقية من الحياء، فإنها تقتلها، أو تطردها بقسوة، حتى تطهر النفس من كل اعتدال، وتدعو الجنون لكي يحلَّ محلها.

[٤] لمَّا كان هذا الحب قد شُبِّه مِن قبلُ بذكر النحل، ولمَّا كان الحب EROS يُصوَّر دائمًا بأجنحة، فإن أفلاطون يُشبِّهه هنا بالنوع الطائر من النحل.

فقال: إن هذا الوصف كامل للطريقة التي ينشأ بها الطاغية.

– أليس هذا هو السبب الذي قيل من أجله إن الحب طاغية؟

– هذا جائز جدًّا.

– والثمل، أيها الصديق، ألا تكون لديه بدوره روح الطغيان؟

– إن لديه هذه الرُّوح بالفعل.

– والمجنون الأحمق، الذي يحلم بأنه يستطيع التحكم في الناس، بل وفي الآلهة، ويُزيِّن له عقله أنه قادر على ذلك؟

– بالتأكيد.

– وهكذا، أيها الصديق العزيز، فإن المرء يغدو طاغيةً حين يصبح، بالطبع أو التطبع، أو بهما معًا، جامعًا بين صفات السكير، والعاشق، والمجنون.

– هذا صحيح كل الصحة.

– على هذا النحو إذن تتكوَّن صفات الطغيان في الرجل. فعلى أيِّ نحو تسير حياته؟

فقال: إنك أنت الذي ستنبئني بذلك، كما يقول الناس في دعاباتهم.

فقلت: حسنًا، إنني لأتصور أنه، منذ الوقت الذي يجعل فيه من الرغبة حاكمًا طاغيًا يستبد به، فلن تعود حياته سوى سلسلة من أعياد اللذة، ومن المآدب، ومجموعة من العشيقات، وغيرها من الانحرافات المنحلة.

– هذا ضروري.

– وفي كل يوم وليلة، سيظهر إلى جانب ذلك عديد من الشهوات العنيفة المُلحَّة، التي يقتضي إشباعها شروطًا متباينة.

– أجل، سيظهر منها الكثير.

– وعلى ذلك، فإن موارده، إن كانت له موارد، سرعان ما تنضب.

– لا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– وبعد ذلك يقترض، ويبدأ في تبديد ميراثه.

– بالتأكيد.

– وعندما لا يتبقى له منه شيء، فسوف يكون من المحتم أن تصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة التي اتخذت من نفسه عُشًّا تأوي إليه، وأن تلدغه هذه الشهوات وذاك الحب الأكبر الذي اتخذه سيدًا تأتمر كل الرغبات الأخرى بأمره، فيجري هنا كالمخبول، باحثًا عمن يملك شيئًا ليحرمه إياه بالخديعة أو (٥٧٤) بالإكراه، إذا تسنى له ذلك؟

فقال: بالتأكيد.

– وإذن فلا بدَّ له، إذا شاء ألَّا يروح ضحية الآلام المبرحة والهموم الثقيلة، أن ينهب من كل مصدر.

– هذا ضروري.

– وكما أن الرغبات الجديدة التي تولدت فيه قد أصبحت لها الغلبة على القديمة، فسلبتها حقوقها، فكذلك سيدَّعي هذا الفتى، على الرغم من حداثته، أن له الغلبة على أبيه وأمه، فينهبهما، بعد أن يكون قد بدَّد نصيبه؛ حتى يتسنَّى له الإنفاق عن سعة من أموال والدَيه.

فقال: هذا ما يحدث بالفعل.

– فإن لم يستسلم هذان الأبوان لمطالبه، ألن يحاول أولًا أن يسرقهما أو يخدعهما؟

– بالتأكيد.

– فإذا أخفق في ذلك، ألن يلجأ إلى العنف ليسلبهما ما يملكان؟

فقال: أعتقد ذلك.

– ولكن، لنفرض، أيها الصديق الكريم، أن والديه المسنين قد تمسكا بعنادهما، وأصرَّا على مقاومته، أتراه يدعهما وشأنهما، أو يحجم عن سلوك سبيل الطغيان معهما؟

– إنني لن أكون مطمئنًّا على مصير أبوَي مثل هذا الرجل.

– ولكن خبرني يا أديمانتوس: إذا وقع هذا الشاب في حب عشيقة لم يعرفها إلا منذ وقت قريب، وليست له بها إلا عَلاقة سطحية، أتظنه يضرب أمه، وهي أول الناس صلة به وأقربهم إليه؟ وإذا وقع في حب سطحي عابر لشاب جميل، فهل تتصور أن يسيء من أجله معاملة أبيه المسن، الذي هو بالضرورة أقدم أصدقائه وأولهم؟ وهل تظنه، إذا جمع أصدقاءه هؤلاء مع والديه تحت سقف واحد، سيجعل لهم الأمر والنهي عليهما؟

فقال: أجل، بالتأكيد.

– وإذن، فما أسعد الأبوين اللذين ينجبان ولدًا طاغية بطبعه!

– إنهما سعيدان قطعًا!

– ولكن، لنفرض أن ثروات أبيه قد بدأت تنفد، وأن الرغبات قد بدأت تتكدس في نفسه، ألن يحاول أولًا أن ينقب جدران بيت، أو يسرق عابر سبيل في جُنح الظلام، أو أن ينهب المعابد؟ وخلال سلوكه هذا كله، فإن الأفكار القويمة السابقة التي كانت لديه في حداثته عن الصواب والخطأ، تُخلي مكانها لأفكار أخرى كانت مكبوتة من قبل، وانطلقت

الآن من عقالها لكي تدعم العشق الذي أصبح يسيطر عليه. ففي بداية الأمر، عندما كان لا يزال خاضعًا للقوانين ولسلطة أبيه، وعندما كانت الديمقراطية لا تزال تسود نفسه، لم تَكُن هذه الأفكار تنطلق من عقالها إلا خلال نومه. أما بعد أن أصبح العشق طاغية مستبدًّا في نفسه، فإنه يصبح طَوال حياة اليقظة ذلك الرجل الذي كان يصبحه من آنٍ لآخر في منامه، فيستبيح لنفسه إراقة الدماء، وأكل أي طعام مُحرَّم، واقتراف أية (٥٧٥) رذيلة. وهكذا يستبد به العشق الذي يستقر في نفسه ويحكمها على نحوٍ تسوده الفوضى والاضطراب، ويقود التعس الذي يخضع له، مثلما يقود الطاغية الدولة، إلى مغامرات طائشة تضمن الشبع لهذا العشق، ولمجموعة الرغبات الثائرة المرتبطة به، سواء منها تلك التي جلبتها له رفقة السوء، وتلك التي تولدت من باطنه، ومن ميوله الطبيعية، وحطمت قيودها، وأصبحت ترتع فيه بحرية. ألا تسير حياة هذا الرجل على هذا النحو؟

– إنها لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلًا: فإن وجد من هؤلاء الناس قلة في بلد أغلبيته من العقلاء، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر، أو ليعملوا مرتزقة في أية دولة أخرى تشن حربًا. أمَّا إذا ساد السلام والأمن في كل مكان، فإنهم لا يغادرون وطنهم، بل يرتكبون عديدًا من الجرائم البسيطة فيه.

– أيه جرائم تعني؟

– أعني مثلًا السرقة، ونقب الجدران، واغتصاب أموال المارَّة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد. فإذا كانوا بارعين في الحديث، احترفوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة.

فقال: إنك تعني أن هذه الجرائم بسيطة لأن مرتكبيها قليلون.

إن ما هو بسيط إنما يكون كذلك بالنسبة إلى ما هو فادح. وهذه الآثام كلها لا تكاد تكون شيئًا مذكورًا إذا ما قورنت بما يجلبه الطغيان من بؤس وبلاء على الدولة. أما إذا وُجد في الدولة عدد كبير من هؤلاء الناس ومن أتباعهم، وشعَروا بقوتهم، فإن هؤلاء — مستعينين بغباء الشعب — هم الذين يخلقون الطاغية؛ إذ ينتقونه لأنه هو الشخص الذي تنطوي نفسه على أكبر قدر من الطغيان.

– هذا طبيعي؛ إذ ينبغي أن يكون أقرب الناس الى طبيعة الطغيان.

– وعندئذٍ فإمَّا أن يستسلم له الشعب طواعيةً، أو يقاوم الطاغية، وعندئذٍ سوف يعمل هذا الطاغية، الذي لم يتورع من قبل عن إيذاء أبيه وأمه، على معاقبة قومه إن أمكنه ذلك؛

فيدخل بينهم عناصر جديدة من بين أنصاره المقربين، ويخضع لهم أهله، الذين كانوا من قبل أعزاء لديه، والذين هم شعبه أو وطنه الأم، كما يقول أهل كريت، ويجعلهم عبيدًا لهؤلاء الغرباء. وهكذا تصل رغبات صاحبنا هذا إلى اكتمال تحقُّقها على هذا النحو.

فقال: إنه لكذلك بالفعل.

فاستطردت قائلًا: إن أمثال هذا الشخص، قبل أن يستولوا على زمام السلطة، يسلكون في حياتهم الخاصة على النحو الآتي: إنهم إذا أرادوا أن يختلطوا بأحد، فهم إنما يختلطون بالمنافقين الذين هم على استعدادٍ لخدمتهم في كل شيء. أما إذا كانوا في حاجة إلى خدمة يؤديها لهم شخص آخر، فإنهم (٥٧٦) يقفون أمامه في مذلة وكأنهم كلاب خاضعة له، ويتظاهرون بالإخلاص، حتى إذا ما قضوا منه مأربهم، أداروا له ظهورهم.

– هذا عين الحق.

– وهكذا تراهم طَوال حياتهم لا يجدون لهم صديقًا، وإنما هم إمَّا سادة مستبدون وإما عبيد خاضعون. أما الحرية والصداقة الحقيقية، فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبدًا.

– بلا جدال.

– ألا يكون المرء على حق إذا قال عنهم: إنهم لا يعرفون الإخلاص؟

– دون شك.

– وهم أيضًا ظالمون بكل معاني الكلمة، هذا إذا كان تعريفنا السابق لطبيعة العدالة صحيحًا؟

– لا شك أننا كنا على صواب في هذا التعريف.

فاستطردت قائلًا: فلنلخص إذن ما قلناه: إن أسوأ أنواع الإنسان هو الذي يسلك في يقظته على النحو الذي قلنا إن الناس يسلكون عليه في منامهم.

– أجل.

– والمرء يصير إلى هذه الحال إذا كان، بالإضافة إلى طبيعته المفرطة في الطغيان، قد أمسك وحده بزمام السلطة كلها. كلما طالت مدة ممارسته للطغيان، ازدادت هذه الطبيعة تأصلًا فيه.

فقال جلوكون، الذي بدأ يشترك في الحديث من جديد: هذا ضروري.

فاستطردت قائلًا: ولكن ألا يتضح لنا أن أكثر الناس شرًّا هو أكثرهم تعاسة، وأن ذلك الذي مارس الاستبداد أطول وقت ممكن وعلى أكمل نحو، هو في الواقع أشقى الناس بنفس المقدار، على الرغم من أن معظم الناس قد يصدرون عليه حكمًا مخالفًا؟

– من الضروري أن يكون الأمر كذلك.

– أليس صحيحًا أن الرجل الطاغية مشابه لدولة الطغيان مثلما أن الرجل الديمقراطي مشابه للدولة الديمقراطية، وهكذا الحال في الباقين؟

– بلا شك.

– وفيما يتعلق بالفضيلة والسعادة، ألا يكون الرجل بالنسبة إلى غيره من الرجال كالدولة بالنسبة إلى غيرها من الدول؟

– بالتأكيد.

– فما هي العَلاقة بين دولة الطغيان والدولة الملكية التي تحدثنا عنها في مبدأ الأمر، من حيث الفضيلة؟

فأجاب: إنهما على طرفَي نقيض؛ إذ إن إحداهما هي أصلح الدول، والأخرى أفسدها.

فاستطردت قائلًا: إنني لم أسألك أيهما الأصلح وأيهما الأفسد، فهذا أمر واضح، وإنما أسألك عن السعادة والشقاء، فهل يختلف رأيك فيهما؟ علينا ألا ننخدع بمظهر الطاغية، الذي ليس في واقع الأمر إلا واحدًا فقط، أو بالحاشية التي تحيط به، والتي هي حفنة من الناس، وإنما الواجب أن نتغلغل في المجتمع، ونتأمله في نظرة عامة، فتندمج في كل الأماكن، حتى نستطيع بعد ذلك إبداء رأينا في هذا الموضوع.

فقال: إن مطلبك هذا مطلب عادل. فمن الواضح للجميع أنه ليس ثمة دولة أشقى من دولة الطغيان، ولا دولة أسعد من الملكية.

– ومن العدل أيضًا أن نراعي نفس الشروط فيما يتصل بالأفراد، فنترك الحكم عليهم لمن بلغ من الذكاء قدرًا يُتيح له التغلغل في شخصية الرجل والتعمق (٥٧٧) في دخائل نفسه، فلا يتصرف كطفل يقف عند حد المظاهر، ولا تبهره علامات الأُبَّهة التي يضفيها الطاغية على نفسه ليخدع بها أنظار الكثرة، وإنما يتغلغل في أعماق النفس. وإذن فمن واجبنا جميعًا أن نُصغيَ إلى رأي هذا الشخص القادر على إبداء حكم صائب، لا سيما إذا كان أيضًا قد عاش مع الطاغية تحت سقف واحد، وشهِد حياته العائلية وعَلاقاته بأهله، وانكشف أمامه قناعه المسرحي تمامًا، كما شهِد سلوكه في اللحظات التي يُحْدق به فيها خطرٌ ماحِق. إن هذا الشخص، في رأيي، هو الأقدر على أن ينبئنا إن كان الطاغية، بالقياس إلى غيره من الناس، سعيدًا أم شقيًّا.

فقال: إن هذا، بدوره، مطلبٌ عادل تمامًا.

فاستطردت قائلًا: فهل تود أن نتصور أننا نحن ذاتنا من بين أولئك الذين يمكنهم إصدار هذا الحكم، والذين اتصلوا بالطاغية، حتى نجد محدثًا يمكنه أن يجيب عن أسئلتنا؟[٥]

– أجل بالتأكيد.

– فلنبدأ إذن في هذا البحث، وهاك الطريقة التي ينبغي أن نتبعها: فلتذكر أن الدولة والفرد يتشابهان، ولتنبئني — على هذا الأساس — بأحوال كل منهما، وبما يحدث لهما.

– وما هو؟

– لنبدأ بالدولة. أتقول عن الدولة التي يحكمها طاغية إنها حرة أو مستعبدة؟

فأجاب: إنها مستعبدة إلى أقصى حد.

– ومع ذلك فإن في هذه الدولة من هم سادة أحرار.

فقال: أجل، غير أن عددهم قليل. وعلى العكس من ذلك، فإن المواطنين جميعهم تقريبًا، وضمنهم أفضلهم، ينتهي بهم الأمر إلى عبودية بائسة.

– فإن كان الفرد مشابهًا للدولة، ألا يكون من الضروري أن تحدث له نفس الأمور؛ أي أن تتغلغل في نفسه عبودية ووضاعة تامة، وأن تهبط أشرف أجزاء نفسه إلى مرتبة العبودية، على حين أن أخس هذه الأجزاء وأوضعها هو الذي يصبح سيدًا مسيطرًا؟

– هذا ضروري.

– ولكن، ماذا تقول عن نفسٍ وصلت إلى هذه الحال؟ أتسميها حرة أم مستعبدة؟

– إنها مستعبدة بالتأكيد.

– على أن الدولة المستعبدة، التي يتحكم فيها طاغية، لا تفعل كل ما تريد.

– أبدًا.

– وعلى ذلك، فالنفس التي يسيطر عليها الطغيان لا تفعل بدورها ما تريد، أعني ما تريده النفس بأسرها، وإنما هي دائمًا مدفوعة بقوة الانفعال الذي يثيرها، فيملؤها ذلك أسًى وحسرة.

– من المحال أن يكون الأمر على خلاف ذلك.

– وماذا يكون حال الدولة التي يسودها الطغيان، من حيث الغنى والفقر؟

– إنها فقيرة.

---

[٥] من الواضح أن أفلاطون يشير هنا إلى نفسه؛ لأن تجربته الشخصية، خلال فترة إقامته مع ديونيزوس الأول ملك سراقوزة، في زيارته الأولى لصقلية عام ٣٨٨–٣٨٧ق.م. تجعله أهلًا لإصدار مثل هذا الحكم.

– وإذن فالنفس التي يسودها الطغيان لا بدَّ أن تكون بدورها فقيرة هزيلة.

– إنها لكذلك.

– أليس من الضروري أيضًا أن يستبد الرعب بهذه الدولة وهذا الفرد؟

– هذا ضروري.

– أتعتقد أن النواح والأنين والشكوى والآلام تزيد في أية دولة أخرى عما هي في هذه الدولة؟

– أبدًا.

– وهل تظن أن هناك رجلًا يعاني من هذه الشرور أكثر من الطاغية الذي تعميه الانفعالات والرغبات؟

– هذا محال.

– فلا شك أن تفكيرك في هذه الشرور وأمثالها هو الذي دفعك إلى أن تحكم على هذه الدولة بأنها أتعس الجميع.

فقال: ألم أكن على حق في ذلك؟

فأجبت: بلى، بكل تأكيد، ولكن ماذا تقول عن الرجل الطاغية، في ضوء هذه الحقائق ذاتها؟

فقال: سأقول إنه أتعس الرجال أجمعين.

– ولكن الصواب قد جانبك هذه المرة.

– كيف ذلك؟

– إنني أعتقد أنه لم يبلغ أقصى درجات التعاسة.

– فمن الذي بلغها إذن؟

– هناك حالة أخرى قد تجدها أشد منه تعاسة.

– وما هي؟

– هي حالة ذلك الذي جُبل على الطغيان، ولكنه لا يقضي حياته منصرفًا إلى شئونه الخاصة، بل يشاء سوء حظه أن تُعطيَه المقادير السيئة من الفرص ما يُتيح له ممارسة الطغيان بالفعل.

فأجاب: أظن، بناءً على ما قلناه من قبل، أنك على صواب.

– أجل، ولكن موضوعنا هذا لا يحتمل الاكتفاء بالظن وحده، بل ينبغي أن نوضح المسألة بالتفكير فيها على نحوٍ دقيق؛ ذلك لأننا هنا بصدد أهم المسائل، وهي مسألة السعادة أو الشقاء في الحياة.

– هذا صحيح كل الصحة.

– فلتنبئني إذن إن كان ما أقوله صحيحًا. إنه ليبدو لي أن من واجبنا لكي نتصور موقف الطاغية أن نضرب له مثلًا.

– أي مثل؟

– مثل أحد الأثرياء الذين يملكون عددًا كبيرًا من العبيد في دول معينة. فبين هذا الثرى وبين الطاغية وجه شبه، هو أنه يتحكم في عدد كبير، مع فارق واحد؛ هو أن الطاغية يتحكم في عدد أكبر.

– هذا صحيح.

– ولكن ألا يعيش هؤلاء الناس مطمئنين، دون أن يخشَوا من عبيدهم شيئًا؟

– وما الذي يخشونه منهم؟

فأجبت: لا شيء. ولكن أتدرك السبب في ذلك؟

– أجل؛ لأن الدولة بأسرها تحمي كلًّا من رعاياها.

– لقد أحسنت الجواب. ولكن إذا حدث أن إلهًا قد انتزع من المدينة أحد هؤلاء الرعايا الذين يقتنون خمسين عبدًا أو أكثر، ونقله هو وزوجه وأطفاله وكل ماله وعبيده، إلى صحراء لا يجد فيها معونة من أي حر، ألن يعيش في حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقبًا على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجه؟

(٥٧٩) – الحق أنه يعيش في هلع دائم.

– ألا يُضطر عندئذٍ إلى تملُّق بعض عبيده، واستمالتهم بالوعود، وإلى تحريرهم رغمًا عنه؛ أي إنه سيغدو بالاختصار متملقًا لعبيده؟

– هذا ضروري، وإلا هلك.

فاستطردت قائلًا: ولنفرض، بالإضافة إلى ذلك، أن الإله قد وضع من حول بيته عددًا كبيرًا من الجيران، الذين لا يتحملون ادعاء إنسان التحكم في إنسان آخر، والذين آلوا على أنفسهم أن يوقعوا أشد العقاب بمن يتبين لهم أنهم يفعلون ذلك؟

– أعتقد أن حالته التعسة سوف تزداد سوءًا؛ إذ إنه محاط من كل جانب بأعداء يقفون له بالمرصاد!

– ألا يكون الطاغية حبيس بيتٍ كهذا، إن كانت طبيعته على النحو الذي أوضحنا من قبل، بما فيها من حشدٍ هائل من المخاوف والرغبات؟ ومهما كان مقدار حب استطلاعه، فإنه هو الوحيد، من بين المواطنين، الذي لا يستطيع أن يسافر إلى أي مكان، أو أن يرى

كل العجائب التي تجتذب غيره من الرجال الأحرار. وهكذا يقضي الجزء الأكبر من حياته قابعًا في بيته كأنه امرأة، ويحسد بقية المواطنين، الذين يسافرون إلى الخارج، ويرون أشياء طريفة متعددة.[٦]

فقال: إنه لكذلك.

– هذا إذن هو المحصول الوفير من الشرور التي يجنيها ذلك الذي يسيء التحكم في نفسه، والذي قلت عنه منذ برهة إنه أتعس الناس، وأعني به الرجل الطاغية، عندما يُضطر إلى أن يقضيَ حياته، لا في تصريف شئونه الخاصة، وإنما يدفعه القدر إلى أن يغدوَ طاغية، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين، مع أنه عاجز عن حكم نفسه. وكأنه مريض عاجز يُضطر إلى قضاء حياته مصارعًا في المسابقات الرياضية، بدلًا من أن يلزم الفراش.

فقال: أعتقد، يا سقراط، أن هذا أصح تشبيه ممكن.

– وإذن، فشقاؤه، يا صديقي جلوكون، شقاء كامل، وعندما يصبح الطاغية حاكمًا، فإنه يصبح أتعس حتى من ذلك الذي قلت عنه إنه أتعس الناس. أليس كذلك؟

– أجل.

– وعلى ذلك، فالطاغية الحقيقي هو في واقع الأمر، وعلى خلاف ما يظن الناس، عبد بالمعنى الصحيح، بل هو شخص بلغ أقصى حدود العبودية، ما دام مضطرًّا إلى تملُّق الناس. وهو إذ يعجز عن إشباع أبسط رغباته، ويظل محرومًا من أشياء كثيرة، فإنه يبدو أبأس البؤساء لمن يعرف كيف يتأمل نفسه في كُلِّيتها. وهو يقضي حياته في خوف مستمر، ويعاني على الدوام آلامًا مرهقة، وذلك إن كان من الصحيح أن حالته شبه حالة الدولة التي يحكمها وهي تشبهها بالفعل، أليس كذلك؟

فقال: بالتأكيد.

(٥٨٠) – ولكن ألا ينبغي أن نعزوَ إليه، بالإضافة إلى ذلك، تلك الشرور التي تحدثنا عنها من قبل، وهي أن السلطة تنمي كل مساوئه، وتجعله أشد حسدًا وغدرًا وظلمًا، وأقل أصدقاء، وأشد فجرًا، وأمعن في احتضان كل الرذائل؟ كل ذلك يجعل منه أتعس الناس قاطبة، بل إن تعاسته هذه تفيض أيضًا على كل من يحيط به.

[٦] في كل هذه الحالات يتحدث أفلاطون بناءً على تجربته الشخصية مع ديونيزوس الأول؛ إذ إن رسول هذا الملك إلى الألعاب الأوليمبية في عام ٣٨٨ قد اضطُر إلى الانسحاب بعد ما أظهره الجماهير له من عداء. وبالفعل كانت معظم المدن اليونانية تُبغِض هذا المِلك.

– لا يمكن أن يختلف معك في ذلك إنسان عاقل.

فاستطردت قائلًا: والآن، فعليك، بوصفك القاضي الأخير الذي يُصدر حُكمَه في هذه المسألة، أن تحدِّد من هو أسعد الجميع، وأن ترتب الأنواع الخمسة من الطباع على هذا الأساس، وهي: الطبع الملكي، والتيمقراطي، والأليجاركي، والديمقراطي، والطاغية.

– إن الحكم في هذه المسألة أمر هين. فترتيبهم في رأيي نفس الترتيب الذي ظهروا به، كما يظهر الممثلون على خشبة المسرح، وذلك من حيث مدى فضيلتهم أو رذيلتهم، وسعادتهم أو شقائهم.

– والآن، أينبغي علينا أن نستأجر مناديًا، أم أعلن أنا ذاتي أن ابن أرستون قد حكم بأن أسعد الناس هو أصلحهم وأعدلهم، أي إنه أقربهم إلى الملكية الحقة، وأقدرهم على أن يكون ملكًا على ذاته، على حين أن أشقى الناس هو أخبثهم، أي إنه من كان طاغية بطبعه، ومن يمارس على ذاته وعلى الدولة أكبر قدر من الطغيان؟

فقال: تستطيع أن تعلن ذلك بالفعل.

– وهل أضيف إلى هذا الإعلان أنه ليس مما يغير في الأمر شيئًا أن يعرف الآلهة والناس أو لا يعرفون الطبيعة الحقيقية لهؤلاء الناس؟[٧]

– فلتضف ذلك.

– ذلك إذن أول برهان. وهاك البرهان الثاني، فلتخبرني إن كانت له في رأيك قيمة.

– وما هو؟

– إذا كانت نفس كل فرد مقسمة إلى ثلاثة أجزاء، مثلما أن الدولة مقسمة إلى ثلاث طبقات، ففي وسعنا أن نستخلص من هذا برهانًا جديدًا.

– ما هو؟

– هو أنه ما دام للنفس ثلاثة أجزاء، فهناك أيضًا ثلاث لذات تناظر كلًّا منها، وكذلك ثلاثة أنواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك.

– ماذا تعني؟

– لقد اعترفنا، كما قلت من قبل، بوجود جزء يكتسب الإنسان به المعرفة، وجزء آخر يستثار به، أما الثالث، فإن صوره تبلغ من التباين حدًّا لا نستطيع معه أن نهتديَ له إلى اسم واحد خاص به. ولكننا أشرنا إليه بأهم وأبرز ما فيه، فأسميناه بالجزء الشهوي، نظرًا

---

[٧] إجابة لطلب أديمانتوس في الكتاب الثاني، ٣٦٧.

إلى قوة الرغبات المتعلقة بالمأكل والمشرب وبالجنس وما (٥٨١) إليها، كما أسميناه بالجزء الذي يعشق المال؛ إذ إن المال هو الوسيلة الأساسية لإشباع هذا النوع من الرغبات.

فقال: هذا حق.

– فإذا أضفنا إلى ذلك أن لذة هذا الجزء وعشقه ينصبَّان على الربح، لأمكننا أن نرد كل خصائصه إلى نقطة واحدة، ولأصبحت لدينا فكرة واضحة نتصور بها هذا الجزء من أجزاء النفس كلما ورد ذكره. فإذا ما أسميناه محب المال والربح، ألا تكون هذه التسمية هي الصحيحة؟

فقال: إنني لأتفق معك.

– أما الجزء الغضبي، فقد قلنا عنه: إنه يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه، أليس كذلك؟

– هذا صحيح.

– فإذا أسميناه محب النصر والتمجيد، ألا تكون التسمية منطبقة عليه؟

– كل الانطباق.

– وأما الجزء الذي نكتسب به المعرفة، فمن الواضح للجميع أنه يميل دائمًا وبكليته إلى الوصول إلى الحقيقة كما هي، وأنه أزهد الأجزاء الثلاثة في المال والتمجيد؟

– بالتأكيد.

– فإذا أسميناه محب العلم والفلسفة، ألا تكون تسميتنا هي المنطبقة عليه؟

– بلا أدنى شك.

فاستطردت قائلًا: أليس صحيحًا أيضًا أن بعض الناس يسيطر عليه الجزء العارف، والبعض الآخر يسيطر عليه أحد الجزأين الآخرين، حسب الحالة؟

– بلى.

– ومن هنا فإنا نقول بثلاثة أنواع أساسية للناس: الفيلسوف، والطموح، ومحب الربح.

– هذا صحيح.

– كما نقول بثلاث فئات، تُناظر كلًّا من هذه الأنواع.

– إنه لكذلك.

– فإن سألت كلًّا من هؤلاء الرجال الثلاثة أي نمط من أنماط الحياة هذه هو الأثير لديه، لامتدح كلٌّ منهم نمطه الخاص. فرجل الأعمال يقول إن لذة التكريم أو العلم لا تقارن بلذة الربح إلا بقدر ما ندر هي ذاتها ربحًا.

– هذا صحيح.

– والطموح، ألا تراه يحتقر لذة جمع المال، ولا يرى في لذة العلم، إن لم يأتِ العلم بالتمجيد، إلا غباء وهباء؟

– هي كذلك بالنسبة إليه.

– أما الفيلسوف، فعلى أي نحوٍ ينظر إلى اللذات الأخرى بالقياس إلى لذة المعرفة الحقيقية كما هي، والاستمتاع الدائم بالمعرفة؟ ألا يظن أن اللذات الأخرى أبعد ما تكون عن جلب متعة حقيقية، وإذا أطلق على هذه اللذات الأخرى اسم اللذات الضرورية، ألا يكون ذلك بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بحيث يمكنه أن يستغنيَ عنها تمامًا، إن لم تفرضها الضرورة عليه؟

– إنه لكذلك حقًّا.

فاستطردت قائلًا: والآن، فما دام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات وأنواع الحياة الناتجة عنها، لا من أجل معرفة أيها الأشرف وأيها الأخس، أو أيها الأصلح وأيها الأفسد، بل لكي نعرف أيها الذي يجلب المزيد من اللذة بالفعل، ويجلب أقل قدر من الآلام، فعلى أي نحو نستطيع أن نحدد الأصدق من هؤلاء الرجال الثلاثة؟

(٥٨٢) – لا أعتقد أن في وسعي الإجابة.

– حسنًا، فلنتأمل الأمر على هذا النحو: ما هي الشروط التي ينبغي توافرها من أجل إصدار حكم صحيح؟ أليست هي الخبرة، أو الذكاء، أو الاستدلال؟ أهناك وسائل للحكم أصلح من هذه؟

فقال: كلا.

– فلنواصل بحثنا ولنتساءل: أي هؤلاء الثلاثة أكثر خبرة بكل اللذات التي عددناها؟ أتعتقد أن محب الربح، إذا حاول أن يعرف ما هي الحقيقة في ذاتها، تكون له بلذة العلم خبرة أكثر من خبرة الفيلسوف بلذة الربح؟

فقال: هذا محال. فمن الضروري، مهما كان الأمر، أن يكون الفيلسوف قد تذوق اللذتين الأُخريَين منذ طفولته، أما محب الربح، فإنه إذا حاول معرفة حقائق الأشياء، فليس من الضروري أن يتذوق ما في هذه اللذة من متعة، أو أن يكتسب بها خبرة، بل إني لأذهب إلى حد القول: إنه مهما بذل من الجهد، فسيظل الأمر عسيرًا عليه.

فاستطردت قائلًا: وهكذا ترى الفيلسوف يتفوق كثيرًا على محب الربح في خبرته بهاتين اللذتين معًا.

– إنه ليتفوق كثيرًا.

– فإذا قارنت الفيلسوف بمحب التمجيد، أترى خبرته بلذة التمجيد أقل من خبرة محب التمجيد بلذة الحكمة؟

فأجاب: الحق أنه لو بلغ كل منهما الهدف الذي يضعه لنفسه، فسوف يكون التمجيد من نصيبه؛ ذلك لأن الناس يمجدون الغني، والشجاع، والحكيم معًا، بحيث إنهم قد مارسوا في تجربتهم لذة التمجيد. أما اللذة التي نكتسبها من تأمُّل الوجود، فإن الفيلسوف وحده، دون غيره، هو الذي يمكنه تذوقها.

فقلت: وعلى ذلك فإن الفيلسوف، من حيث الخبرة، هو أقدر الثلاثة على الحكم.

– بلا شك.

– ولأضف إلى ذلك أنه هو وحده الذي يجمع إلى الخبرة الذكاء.

– هذا أمر مؤكد.

– وكذلك الحال في الأداة المستخدمة في الحكم، فهي لا تتوافر لدى محب الربح، ولا لدى محب التمجيد، وإنما لدى الفيلسوف.

– أية أداة تعني؟

– إنها الاستدلال الذي قلنا عنه إنه ضروري للحكم، أليس كذلك؟

– بلى.

– والاستدلال هو الأداة التي يختص بها الفيلسوف.

– بلا جدال.

– وعلى ذلك، فلو كانت الثروة والربح هي خير معيار للحكم على الأشياء، لكان ما يمتدحه محب الربح أو يذمه هو قطعًا أحق الأشياء بالاستحسان أو الاستهجان.

– بالتأكيد.

– ولو كان المعيار هو التمجيد، والظفر والشجاعة، كان ذلك هو ما يمتدحه محب التمجيد والظفر أو يذمه.

– هو كذلك.

– ولكن ما دام المعيار هو الخبرة والذكاء والاستدلال ...

فقاطعني قائلًا: لا بدَّ أن ما يمتدحه الفيلسوف، محب الاستدلال العقلي، هو الأصح.

(٥٨٣) – وهكذا ترى أن لذة الجزء العارف في النفس هي خير اللذات الثلاث، وأن حياة الرجل الذي يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هي أعظم أنماط الحياة لذة.

فقال: وكيف لا يكون الأمر كذلك؟ إن الحكيم يتحدث عن ثقة عندما يمتدح حياته الخاصة.

فسألت: وأية حياة سيضعها هذا الحكيم في المرتبة الثانية؟

– من الواضح أن هذه هي لذة المحارب والطموح؛ إذ إنها أقرب إلى لذاته بكثير من لذة محب الربح.

– وعلى ذلك، فإن لذة محب الربح تحتل المرتبة الأخيرة؟

فقال: بلا شك.

– هذا إذن برهانان متواليان، وانتصاران يحرزهما العدل على الظلم. أما البرهان الثالث، فلنتوجه من أجله، كلاعبي الأوليمب، إلى زوس، إله الأوليمب المخلص.[٨] ولتتذكر أن بقية اللذات، بالقياس إلى لذة الحكيم، ليست حقيقية ولا خالصة. فما هي، كما سمعت من أحد الحكماء، إلا أوهام. فإن كان الأمر كذلك، فلا بدَّ أن هزيمة الظلم في هذه الجولة هي الهزيمة الساحقة الكبرى.

– أجل، ولكن لتشرح ما تعنيه.

– سوف أبرهن لك على ما أقول، إذا ساعدتني في بحثي بإجاباتك.

فقال: سل ما شئت.

– ولتجب أنت. ألم نقل إن الألم عكس اللذة؟

– أجل، بالتأكيد.

– ألا يمكن القول أيضًا إن ثمة حالة لا يحس فيها المرء باللذة ولا بالألم؟

– بلى، دون شك.

– وإن هناك نقطة تقع بين هذين الشعورَين، تحسُّ فيها النفس بالسكينة، وتستريح منهما معًا؟ ألا ترى الأمر على هذا النحو؟

– أجل.

– ألا تذكر الأقوال التي يتداولها المرضى وهم يقاسون آلامهم؟

– أية أقوال؟

– أعني قولهم إنه لا شيء أثمن من الصحة، ولكنهم لم يكونوا قبل مرضهم يظنون أنها أثمن الأشياء.

[٨] يبدو أنه كان من عادة لاعبي الأوليمب تقديم التحية إلى زوس في الجولة الثالثة الفاصلة، مثلما كان من عادة اليونانيين شرب النخب الثالث لزوس في المآدب. وقد كان أفلاطون يحتفظ، في أحيان كثيرة، بأهم حُججه وبراهينه ليقدمها بعد حُجتين أو برهانين أقل منها أهمية.

– إني لأذكر ذلك.

– ألم تستمع إلى مَن وقعوا ضحية أي ألم مبرح، وهم يقولون إنه لا توجد لذة تعدل انقطاع هذا الألم؟

– سمعت ذلك.

– ولا شك أنك لاحظت، في أحوال عديدة مماثلة، أن الناس عندما يقاسون ألمًا، يعتقدون أن أعظم لذة هي انقطاع الألم والراحة منه، وليست المتعة ذاتها.

فقال: ذلك لأن هذه الراحة، في رأيي، تغدو في هذه الأحوال أمرًا مطلوبًا مرغوبًا فيه.

فقلت: وبالمثل فإن المتعة عندما تتوقف، فإن انقطاع اللذة يغدو شيئًا مؤلمًا.

– أعتقد ذلك.

– وهكذا فإن حالة التوقف أو الانقطاع التي قلنا عنها منذ برهة إنها تحتل الموقع الوسط بين اللذة والألم، تغدو كليهما معًا؛ أعني ألمًا ولذة.

– يبدو ذلك.

– ولكن، أمن الممكن لما ليس بهذا ولا ذاك، أن يغدوَ هذا وذاك معًا؟

– لا أعتقد ذلك.

– ومن جهة أخرى، فإن اللذة والألم، عندما ينتابان النفس، يكونان فيها نوعًا من الحركة، أليس كذلك؟

– بلى.

(٥٨٤) – ولكن ألم نقل الآن إن الحالة التي لا يحس فيها المرء ألمًا ولا لذة هي حالة سكون أو توقف، وإن هذا التوقف يحتل موقعًا وسطًا بين الاثنين؟

– لقد قلنا ذلك فعلًا.

– فكيف يكون صحيحًا أن انعدام الألم لذة، وأن انعدام اللذة ألم؟

– لا يمكن أن يكون ذلك صحيحًا.

– وعلى ذلك، فهذه الحالة ليست لذة، وإنما هي تبدو كذلك، إذا قورنت بالألم، وتبدو ألمًا إذا قورنت باللذة. غير أن كل هذه المظاهر باطلة، وإذا قارنَّاها باللذة الحقيقية، فإنها لا تكون إلا ظلًّا واهيًا لها.

فقال: تلك على الأقل هي النتيجة التي تلزم عن هذا الاستدلال.

– والآن، فلنتأمل لذات لا تأتي عقب آلام، وذلك حتى لا تتصور في هذه الحالة بدورها أن اللذة بطبيعتها ليست إلا انقطاع الألم، والألم ما هو إلا انقطاع اللذة.

فسأل: عن أية حالة، وعن أي اللذات تتحدث؟

فأجبت: هناك لذات كثيرة من هذا النوع، ولكن أوضحها هي لذات الشم. فتلك اللذات تمارس فجأة وبشدة كبيرة، دون أن يسبقها أي ألم، فإذا ما انقطعت، لم تترك وراءها أي ألم.

فقال: هذا عين الصواب.

– فمن الواجب إذن ألا نعتقد بأن انقطاع الألم لذة خالصة، أو بأن انقطاع اللذة ألم حقيقي.

– هذا اعتقاد ينبغي تجنُّبه.

– ومع ذلك، فإن هذه هي طبيعة معظم اللذات وأعنفها؛ أعني تلك التي تأتي إلى النفس عن طريق الجسم. فما هذه اللذات المزعومة إلا انقطاع الألم.

– هذا صحيح.

– أليس الحال كذلك في اللذات والآلام المتوقعة التي يثيرها انتظار المستقبل؟

– إنه لكذلك.

فاستطردت قائلًا: أتعلم طبيعة هذه اللذات، وبأي شيء هي قريبة الشبه إلى أبعد حد؟

– بأي شيء؟

– إنك تعترف بأن في الطبيعة مجالًا أعلى وأدنى وأوسط.[٩]

– أجل.

– فإذا انتقل شخص من الأدنى إلى الأوسط، ألا يتخيل أنه صعد إلى أعلى؟ وعندما يصل إلى الوسط، ويرى من أين جاء، ألن يتصور أنه في المجال الأعلى؛ لأنه لم يرَ العلو الحقيقي أبدًا؟

فقال: ما دام في هذا الجهل، فمن المحال، بالتأكيد، أن يتصور الأمور على نحوٍ مخالف.

– ولكنه إذا ما رجع إلى المجال الأدنى، فإنه سيؤمن — عن حق — بأنه قد هبط؟

– بالتأكيد.

---

[٩] كان الرأي الشائع لدى عامة الناس هو أن العالَم ينقسم إلى مجال أعلى وأوسط وأدنى. وقد أخذ أفلاطون بهذا الرأي هنا على سبيل إيضاح فكرته فحسب، ولكنه يعود في محاورة طيماوس إلى تقديم صورة أدق للكون، هي صورة كرة تبعد أطرافها عن المركز بعدًا متساويًا.

– كل ذلك ناتج عن جهله بما هو الأعلى والأوسط والأدنى على حقيقته؟

– أجل.

– فهل نعجب إذن لو رأينا أولئك الذين لا يعرفون الحقيقة يُكوِّنون أفكارًا باطلة (٥٨٥) عن أشياء عديدة، منها اللذة والألم وما بينهما؟ إنهم عندما ينتقلون إلى حالة أليمة يعتقدون عن حق أنهم يتألمون؛ لأنهم يتألمون بالفعل. أما إذا انتقلوا من الألم إلى الحالة الوسطى، فإنهم يعتقدون اعتقادًا راسخًا أنهم بلغوا أوج اللذة، فهم يضعون غياب الألم في مقابل الألم؛ لأنهم لا يعرفون اللذة، وهم في ذلك أشبه بمن يضع الرمادي مقابل الأسود لأنه لا يعرف الأبيض. ولا جدال مع ذلك في أنهم في هذا مخطئون.

فقال: إن هذا أمر لا يدهشني قط، بل إني لأدهش لو كان العكس هو الذي يحدث.

– فلنتأمل الأمر على هذا النحو: إن الجوع والعطش وما شابههما حالات فراغ للجسم.

– أجل.

– والجهل والجنون أيضًا فراغ للنفس.

– هذا صحيح.

– ألا يمكن ملء هذه الفراغات بتناول الطعام في الحالة الأولى، وباكتساب المعرفة في الحالة الثانية؟

– بالتأكيد.

– وهل يكون الإشباع والامتلاء الحقيقي هو ذلك الذي يجلبه أقل هذين النوعين أم أكثرهما حقيقة؟

– أكثرهما حقيقة بالطبع.

– فأي نوعي الأشياء هذين ترى له مزيدًا من الوجود الخالص؟ أهو ذلك النوع الذي يشمل الخبز واللحم والشراب والأطعمة عامة، أي ذلك الذي يشمل الرأي الصحيح والمعرفة والعقل، وكل الفضائل الذهنية بوجهٍ عام؟ لتضع السؤال على النحو الآتي: أي الأمرين له مزيد من الوجود الخالص؛ ذلك الذي يتعلق بما هو ثابت، أزلي، حقيقي، والذي يشارك هو ذاته في هذه الطبيعة ويتمثل في أشياء لها هذه الطبيعة، أم ذلك الذي يتعلق بما هو متغير فانٍ، والذي يشارك هو ذاته في هذه الطبيعة ويتمثل في أشياء لها هذه الطبيعة؟[١٠]

فأجاب: إن ذلك الذي يتعلق بالوجود الثابت له وجود خالص يفوق الآخر بكثير.

[١٠] المقارنة هنا بين النفس، بما فيها من أفكار ثابتة، والجسم، بما يطرأ عليه من تغيرات دائمة.

– كما أن اللامتغير يمكن معرفته بنفس القدر الذي تكون به حقيقته خالصة؟

– أجل، إنه يقبل المعرفة بنفس القدر.

– كما أن له من الحقيقة نفس المقدار؟

– أجل.

– وعلى العكس من ذلك، فإن ما له حقيقة أقل، تكون ماهيته أقل؟

– هذا ضروري.

– وإذن، فهلا يكون للأشياء التي تفي بحاجات الجسم حقيقة وماهية أقل، بوجهٍ عام، من تلك التي تفي بحاجات النفس؟

– أقل بكثير.

– وهلا تكون للجسم ذاته من الحقيقة والماهية أقل مما للنفس؟

– بلى.

– وعلى ذلك، فإن ما يمتلئ بالوجود الحقيقي، وله هو ذاته مزيد من الوجود الحقيقي، يكون امتلاؤه أكثر حقيقة من ذلك الذي يمتلئ بوجود أقل حقيقة ويكون هو ذاته أقل حقيقة.

– بالطبع.

– فإذا كان ثمة لذة في إشباع الشيء لما يتفق مع طبيعته، فإن ما يمتلئ على نحو أكثر حقيقة، وبأشياء لها مزيد من الحقيقة، تكون لذته في ذلك أكثر حقيقة، على حين أن ما يشارك في الوجود الأقل حقيقة يشبع على نحو أقل حقيقة وأقل دوامًا، وتكون لذته أقل وضوحًا وحقيقة؟

– لا بدَّ من ذلك.

– وهكذا فإن أولئك الذين عدموا الحكمة والفضيلة، والذين لا تشغلهم إلا الولائم (٥٨٦) واللذات الحسية، يظلون متذبذبين صعودًا وهبوطًا حتى الوسط فحسب، وفي هذه المنطقة يتحركون خبط عشواء طَوال حياتهم، ولكنهم لا ينتقلون أبدًا إلى العالَم الأعلى الحقيقي، ولا يرتفعون بأعينهم نحوه، أو يجدون طريقهم إليه ولا يمتلئون أبدًا بالوجود الحقيقي، ولا يذوقون للذة الخالصة طعمًا. وهكذا تراهم كالأنعام منخفضة عيونهم ومطأطئة رءوسهم نحو الأرض، أي نحو مائدة الطعام فيسمنون ويتكاثرون، ويدفعهم حبهم المفرط لهذه الملذات إلى أن يركلوا وينطحوا بعضهم بعضًا بحوافر وقرون من حديد، ويتقاتلون من فرط شهواتهم؛ ذلك لأن هذا الغذاء المزيف لا يمكنه أن يشبعهم، كما أن ذلك الجزء الذي يُشبِعونه من أنفسهم هو ذاته غير حقيقي، لا يقنع ولا يشبع.

فقال جلوكون: حقًّا إنك لتصف حياة معظم الناس، يا سقراط، وكأن نبيًّا هو الذي يتكلم!

– أوليس حتمًا أن تكون لذاتهم ممتزجة بالألم، وأن تكون أشباحًا خداعة للذة الحقة، وظلالًا باهتة لا تكتسب لونها البادي إلا بالمقارنة بأضدادها فحسب؟ ومن هنا كانت تلك الرغبات الهوجاء التي يغرسونها في صدور الحمقى بعضهم نحو البعض، والتي يتقاتلون من أجلها كما قال «ستيسيخوروس Stesichorus»[١١] إن اليونانيين قد تقاتلوا، في طروادة، على ظل «هيلين» غير عالمين بحقيقة الأمر؟

فقال: لا بدَّ أن تحدث الأمور على هذا النحو.

– فإذا تناولنا الجزء الغضبي من النفس، ألن تحدث الأمور على هذا النحو، عندما يُشبع المرء هذا الجزء أيضًا، فيدفعه الطموح الذي يُلهب غيرته، وحب الجاه الذي يزيد من عنفه، والمزاج العدواني الذي يثير غضبه، إلى التهافت على الجاه والتنافس مع الغير والغضب دون تمييز ودون عقل؟

فقال: أجل، سيحدث مثل هذا الجزء الغضبي بدوره.

– وعندئذٍ فهل هناك مجال للتردد في القول إنه عندما تسير الرغبات المتعلقة بالكسب والجاه في طريقها مسترشدة بالعلم والعقل، وتكتسب اللذات التي تدلها عليها الحكمة، فعندئذٍ تصل هذه الرغبات إلى أصدق اللذات التي يمكنها تذوقها؛ لأنها إنما تسترشد بالحقيقة، كما أنها تبلغ اللذات المميزة لها، إذا كان صحيحًا أن الأفضل بالنسبة إلى أي شيء هو الأقرب إلى طبيعته الحقة.

فقال: أجل، إن الأفضل بالتأكيد هو الأقرب إلى الطبيعة.

– وعندما تخضع النفس كلها للمبدأ الفلسفي، ولا يدب فيها الشقاق، فإن كلًّا من أحزانها، أولًا، يلتزم حدوده، وبذلك يمارس العدالة، كما أن كلًّا منها يتمتع (٥٨٧) بالملذات الملائمة له، وهي أنقى وأصدق ما يمكنه التمتع به من الملذات.

– بالضبط.

---

[١١] الاسم يعني «رئيس الكورس» وهو لقب اكتسبه بحكم عمله. وهو أشهر ممثلي الشعر الغنائي في العصر «الدوري» المتقدم، وقد وُلد حوالي عام ٦٠٣ق.م. ويروى عنه أنه عوقب بفقد بصره لافترائه على هيلين. ولكنه استرده بعد أن سحب ما قاله في قصيدة شعرية أخرى (أفلاطون، فيدروس، ١٢٤٣). ولم يبقَ من شعره إلا فِقرات بسيطة، ولكن مكانته الشعرية بين القدماء كانت رفيعة.

– أما إذا سيطر واحد من المبدأَين الآخرَين، لما وجد هذا المبدأ ذاته اللذة التي تلائمه، ولأرغم الآخرين على التماس لذة خداعة غريبة عنهما.

– هذا صحيح.

– وكلما ازداد الشيء بُعدًا عن الفلسفة والعقل، كانت اللذة التي يجلبها أقرب إلى هذا الطابَع.

– بالتأكيد.

– أليس أبعد الأشياء عن العقل هو أيضًا أبعدها عن القانون والنظام؟

– هذا واضح.

– ولكننا قد اعترفنا بأن الرغبات الشهوية الطاغية هي أبعدها عنهما.

– أجل.

– أما أقرب الرغبات إليهما، فهي الرغبات الملكية المنظمة.

– أجل.

– وهكذا فإن الطاغية أبعد الناس عن اللذة الحقة الجديرة بالإنسان، بينما الملك أقربهم إليها.

– هذا ضروري.

– ألديك أية فكرة عن مدى انحطاط حياة الطاغية بالقياس إلى حياة الملك؟

– كلا، خبِّرني أنت.

– إن لِللذة، على ما يبدو، أنواعًا ثلاثة، أحدها صحيح والآخران باطلان.[١٢] على أن الطاغية يمضي في ابتعاده عن العقل والقانون إلى حد تجاوز النوعَين الباطلَين ذاتهما، ليحيط نفسه بملذات أشبه بحاشية مستعبدة له،[١٣] ومن العسير أن نعبر عن مدى انحطاطه إلا على هذا النحو.

فسأل: على أي نحو؟

– إن الطاغية، في رأيي، أبعد بثلاث مراحل، من الأليجاركي؛ إذ إن الديمقراطي يأتي بينهما.

– أجل.

[١٢] هذه الأنواع الثلاثة تناظر الملك — أو الأرستقراطي — والتيمقراطي والأليجاركي.

[١٣] انظر ٥٧٣.

– فإن كان هذا صحيحًا، كان ما يتمتع به شبحًا لِلذة، يبعد عن الحقيقة ثلاثة أضعاف المسافة التي تبعدها عنها لذة الأليجاركي.

– هذا صحيح.

– كما أن الأليجاركي هو الثالث من بعد الملكي، وذلك إذا عدَدنا الملكيَّ والأرستقراطيَّ واحدًا.

– أجل، إنه الثالث.

– وعلى ذلك فلذة الطاغية تبعد عن اللذة الحقيقية ثلاث مرات مضروبةً في ثلاث.

– هذا واضح.

– وهكذا فإن شبح لذة الطاغية يمكن أن يعبر عنه عدد مربع.

– بالتأكيد.

– فإذا ما رفعت هذا العدد فجعلته مكعبًا، فلن يكون من الصعب عليك أن تدرك مدى ابتعاد الطاغية عن الملك.[١٤]

فقال: هذا أمر يسهل تحديده بالحساب.

(٥٨٨) – فإذا ما أردت أن تحدد، على عكس ذلك، مدى سمو حقيقة لذة الملك على لذة الطاغية، لوجدت بالحساب على أنها أفضل منها سبعمائة وتسع وعشرين مرة، وأن الطاغية أشقى من الملك بنفس المقدار.

فهتف: ما أروعه من حساب! وما أعظم الفارق بين العادل والظالم في لذتهما وألمهما.

– ومع ذلك فهو حساب صحيح، وهو ينطبق على حياة الناس بقدر ما ينطبق عليها حساب الأيام والليالي، والشهور والسنوات.[١٥]

فقال: أجل، إنه ينطبق قطعًا عليها.

– فإذا كان هذا مدى تفوق الإنسان العادل الفاضل في لذته على الإنسان الظالم الشرير، فما أعظم الفارق الذي سيمتاز به عليه في نقاء الحياة وجمالها وفضيلتها.

– أجل سيكون الفارق أعظم إلى حد هائل.

---

[١٤] يلاحظ أن أفلاطون لا يأخذ هذه العملية الحسابية مأخذ الجِد. وإنما هو يحاكي الفيثاغوريين في تعبيرهم عن الفضائل بالأعداد.

[١٥] العدد ٧٢٩ يعادل مجموع الأيام والليالي عند الرياضي والفيثاغوري فيلولاوس.

فقلت: هذا حسن. والآن، وقد بلغت بنا المناقشة هذه المرحلة فلنعد إلى الكلمات التي قيلت في البداية، والتي أدت إلى ما وصلنا إليه، ألا وهي — على ما ذكر — أن الشر ينفع عندما يكون المرء ظالمًا ظلمًا تامًّا، مع كونه يشتهر بين الناس بالعدل. أليس كذلك؟

– أجل، هذا ما قيل.

– والآن وقد اتفقنا على المعنى الحقيقي للخير والشر، وعلى نتائجهما، فلنتوجه إلى قائل هذا الكلام.

– أية صورة تعني؟

– فلنتخيل بتفكيرنا صورة للنفس، تؤدي بصاحب هذا الرأي إلى إدراك ما ينطوي عليه رأيه من نتائج.

– أية صورة تعني؟

– إنها صورة للنفس مشابهة لتلك المخلوقات الخيالية الشوهاء التي جاءت في أساطير الأولين، مثل: «خيميرا Chimera».[١٦] أو «سولا Scylla»[١٧] أو «سيربيروس Cerebrus»،[١٨] وهي المخلوقات التي قيل إنها كانت تجمع في جسم واحد أشكالًا متعددة.[١٩]

– يقال فعلًا إنه كانت هناك كائنات كهذه.

– فلنتصور الآن وحشًا متعدد الأشكال والرءوس، له حلقة من رءوس حيوانات من كل الأنواع، منها ما هو أليف وما هو وحشي، ويمكنه أن يزيد عددها، ويغيرها كما يشاء.

فقال: إن هذا الشكل يحتاج إلى مصمم بارع، ولكن لما كان الفكر أسهل تشكيلًا من الشمع أو من أية مادة أخرى، ففي وسعك أن تعد هذا الشكل حاضرًا الآن.

– فلنفرض الآن أننا نضيف إليه صورة ثانية، هي صورة أسد، وصورة ثالثة لإنسان، بحيث تكون الثانية أصغر من الأولى، والثالثة أصغر من الثانية.

فقال: هذا أيسر، ويمكنك أن تعد الشكل حاضرًا أيضًا.

---

[١٦] كائن أسطوري ينفث النار، ويجمع جسمه بين صورة الأسد والأفعى والماعز.

[١٧] عند هوميروس، وحش بحري ينبح كالكلب، له اثنا عشر قدمًا، وست رقاب على كل منها رأس قبيحة بها ثلاثة صفوف من الأسنان الحادة.

[١٨] في الأساطير اليونانية، كلب ذو ثلاثة رءوس، له شعر ثعبان، يقف حارسًا على العالم الأدنى.

[١٩] قارن هذه الصورة بصورة أخرى لها نفس الهدف في محاورة فيدرس (٢٤٦)، وهي صورة سائق أو قائد لعربة يجرها حصانان، أحدهما طيِّع والآخر شرِس.

– والآن، فلتضم الثلاثة سويًّا، على نحوٍ يجعلهم يكونون كلًّا واحدًا.

– لقد فعلت ذلك.

– وأخيرًا، فلتشكلهم بحيث يتخذ مظهرهم شكلًا واحدًا منهم، هو الإنسان.

فقال: لقد فعلت ذلك.

– والآن، ففي وسعنا أن نرد على ذلك الذي يزعم أن في الظلم نفعًا، وأن العدل لا جدوى منه، بأن معنى رأيه هذا هو أن من المفيد لمثل هذا الكائن أن (٥٨٩) يتعهد الوحش المتعدد الرءوس بالغذاء، ويقوي الأسد، وأن يجيع الإنسان حتى يبلغ به الوهن حدًّا يمكن الآخرين من اقتياده حيثما شاءا، ويعجز هو عن التوفيق أو بعث الانسجام بينهما، بل يترك كلًّا منهما يصارع الآخر ويحاربه ويلتهمه.

– هذا عين ما ينطوي عليه امتداح الظلم.

– أما القول بأن العدل نافع، فيعني أن من الواجب، في كل فعلٍ وقول، أن نستهدف تحقيق السيطرة التامة للإنسان الكامن في هذه الصورة على الكائن بأكمله، بحيث يرعى الوحش المتعدد الرءوس ويروضه وكأنه بستاني يتعهد أشجاره الغالية، ويحد من نمو الأعشاب الضارة. وعليه أن يجتذب الأسد لصفه ويتخذ منه حليفًا له، وأن يرعى الكل معًا، ويسهر على بعث الانسجام فيما بينهما، وكذلك بينهما وبين نفسه.

– هذا بالضبط عين ما سيقوله نصير العدالة.

– وعلى ذلك، فإن من يمتدح العدل يكون على صواب، ومن يمتدح الشر على خطأ من جميع الأوجه، سواء أكنا نضع نُصب أعيننا اللذة أم الجاه أم المنفعة. فالأول يعرف ما يقول، أما الذي يذم العدل فجاهل لا يعرف عنه شيئًا بالفعل.

– أجل إنه لا يعرف عنه شيئًا بالفعل.

– ولكن، لما لم يكن خطأ نصير الظلم مقصودًا، فلنحاول إذن أن نترفق به في الجدل، ولنسأله: خبرنا، أيها السيد الكريم، على أي أساس يقوم التمييز بين السلوك المستحب هو ذلك الذي يقوم على إخضاع الجزء الإنساني للحيوان؟ ألن يوافقنا على ذلك، أم تظنه لن يوافق؟

– سيوافق إذا كان يحمل لرأيي أي تقدير.

– فإذا اتفقنا على هذا، فهل تظن أحدًا يستفيد إذا أخذ المال غصبًا، وعرف أن ذلك معناه إخضاع الجزء الأفضل من طبيعتنا للجزء الأردأ؟ أن من يبيع ابنه أو ابنته عبدًا لنخَّاسٍ قاسٍ غليظ القلب لقاءَ مبلغٍ من المال، يكون قد عقَد صفقة خاسرة حقًّا، فما بالك

بمن يستعبد دون رحمة أنبل أجزاء نفسه في سبيل أحط أجزائها؟ ألن يكون أشقى من الأول، وهلا يكون خسرانه، حين قبل لنفسه هذا (٥٩٠) الفساد، أشد من خسران أريفيل Eriphyle[٢٠] التي باعت حياة زوجها في سبيل عقد من الجواهر.

– لو كان لي أن أجيب نيابة عنه لقلت إن خسرانه أشد بكثير.

– ألست ترى إذن أن المتبذل كان يستهجن دائمًا؛ لأنه يطلق بتبدله العِنان للوحش الفظيع المتعدد الأشكال؟

– هذا واضح.

– كما أن الغرور وحدة الطبع مذمومان؛ لأنهما يؤديان إلى نمو الأسد والأفعى في الإنسان على نحوٍ لا يتناسب مع ما ينبغي أن يكونا عليه؟

– أجل.

– كذلك يذم الترف والرخاوة؛ لأنهما يجعلان هذا الكائن يفتر ويضعف ويجبن.

– بالتأكيد.

– ولمَ يذم الناس النفاق والوضاعة؟ أليس ذلك لأنهما يُخضعان هذا الجزء الغضبي ذاته للوحش المفترس، الذي يعود الأول على الذل، بفضل جشعه للمال، ويحوله منذ صباه من أسد إلى قرد؟

فقال: هذا صحيح.

– ولمَ كان الاشتغال بالصنعة والعمل اليدوي يحط من قدر المرء؟ ألذلك سبب آخر سوى أنه يؤدي إلى ضعف طبيعي لأفضل الأجزاء في الصانع، إلى حد أنه يعجز عن التحكم في الأجزاء الحيوانية منه، فيتملقها، ولا يحرص على شيء سوى مداهنتها؟

– يبدو أن هذا هو السبب.

– وعلى ذلك، فإذا أردنا أن نُخضع هذا الرجل لأفضل أنواع الحكم، فهلا يقتضي منا ذلك أن نجعله خاضعًا لذلك الجزء الأفضل، الذي هو المبدأ الإلهي فيه؟ ولكن هذا لا يعني أن هذه الطاعة تحدث على حساب المطيع، كما اعتقد ثراسيماخوس،[٢١] بل إننا نعتقد، على

[٢٠] في الأساطير اليونانية أن أريفيل تلقت عقدًا من الجواهر رشوة من بولنيكيس Polynices مقابل إقناع زوجها أمفياروس Amphiaraus بالاشتراك في حرب «الزعماء السبعة» ضد طيبة، فلقي فيها حتفه، وذبحها ابنها الكميون Alcmaeon على خيانتها.

[٢١] انظر الكتاب الأول، ٣٤٣ وما بعدها.

عكس ذلك. إنه ليس أنفع للجميع من أن يحكمهم كائن إلهي حكيم، أو إذا لم يتيسر ذلك، أن تحكمهم سلطة خارجية، حتى نخضع جميعًا لحكم واحد، فنغدو متوافقين متحابين قدر الإمكان.

فقال: هذا صحيح.

– ألا يستهدف القانون نفس هذا الغرض، حين يسري على الدولة بأسرها؟ ألا يظهر ذلك أيضًا في السلطة التي نحكم بها أبناءنا، الذين نخضعهم لأنفسنا حتى نبث (٥٩١) في نفوسهم مبدأ مماثلًا لذلك الذي يحكم الدولة، وبعد أن ننمي فيهم أفضل ما لدينا، نكون قد وضعنا فيهم حارسًا يحل محلنا، وحاكمًا مشابهًا لنا، ثم نتركهم بعد ذلك أحرارًا؟

– هذا صحيح.

– فلأي سبب إذن، وعلى أي أساس يمكننا أن نقول إن المرء يستفيد من سلوك طريق الظلم أو التبدل أو الوضاعة، إذا كان ذلك يجعل منه شخصًا أسوأ، حتى لو كان يكتسب من هذا الشر مزيدًا من الجاه أو المال؟

فقال: ليس ثمة أي سبب يبرر لنا هذا القول.

– وكيف يستفيد المجرم لو لم تكشف جريمته، وظل بمنأى عن العقاب؟ ألا يغدو المجرم المختفي عن الأنظار أسوأ مما هو، على حين أن المجرم الذي يكشف ويعاقب تخف حدة الجزء الوحشي من طبيعته وتهدأ، فيتحرر العنصر الألطف فيه، وتتهذب نفسه كلها وتسمو باكتسابه العدالة والاعتدال والحكمة، أكثر من أي تهذيب أو سمو يجلبه على الجسم اكتساب الجمال والقوة والصحة، بقدر ما تكون النفس أشرف من الجسم؟[٢٢]

فقال: بالتأكيد.

– وهكذا فإن الإنسان العارف سيكون كل جهده طَوال حياته لتحقيق هذا الهدف، فهو أولًا يقدر تلك الدراسات التي تغرس هذه الصفات في نفسه، ولا يُلقي بالًا إلى غيرها.

– هذا واضح.

– وبعد ذلك سيعمل على تنظيم عاداته وأحوال الجسمية ويمتنع عن الاستسلام للذات الوحشية اللاعاقلة إلى حد أنه لن يَعُدَّ الصحةَ ذاتها هدفًا أساسيًّا له، فلن تكون غايته الأولى

[٢٢] يلاحظ في هذه الفقرة كلها أن فلسفة العقوبة عند أفلاطون تنصبُّ حول فكرة إصلاح المجرم ذاته، لا القصاص منه لخروجه على قوانين المجتمع أو مبادئه الأخلاقية، كما هي الحال في كثير من التشريعات الحديثة.

هي أن يكون قويًّا أو سليمًا أو جميلًا، إلا إذا كان في ذلك ما يزيد نفسه اعتدالًا، بل إنه سيحرص دائمًا على سلامة جسمه من أجل ما يعود بذلك على روحه من الانسجام.

– إنه سيفعل ذلك حقًّا، لو كانت فيه موسيقى بالمعنى الصحيح.

– ألن يستهدف نفس الغاية عندما يراعي النظام والاعتدال في اكتساب المال، فلا يدع فكرة الناس الباطلة عن السعادة تُعمي بصيرته، فيكدس ثروات لا حد لها، ولا تجلب له إلا الضرر؟

– إنه لن يفعل ذلك قط.

– وسوف يرعى الدولة الموجودة داخله، ويحرص على عدم حدوث اضطراب فيها، كذلك الذي تجلبه الوفرة أو الفاقة. وسوف ينظم ممتلكاته على أساس هذا المبدأ، ويكسب أو ينفق على قدر دخله.

– هذا صحيح كل الصحة.

– كما أنه سيراعي نفس الغاية في قَبول التكريم من الغير، فيقبل مسرورًا أي (٥٩٢) تكريم خاص أو عام، يرى أنه يجعل منه رجلًا أفضل، ويتجنب ما يُخل بنظام حياته.

– ولكن، إذا كان هذا هدفه، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة.

– كلا، إنه سيشتغل قطعًا بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة، وإن لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده، ما لم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء.

فقال جلوكون: لقد فهمت. إنك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها، والتي لا توجد إلا في ذهننا؛ إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض.

فأجبت: كلا، ولكن المرء قد يجد في هذا أنموذجًا في السماء لمن شاء أن يطالعه، ويبعث مثيله في نفسه بعد تأمله.[٢٣] أما إن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت، فهذا أمر لا أهمية له؛ إذ إنه لن يخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها، لا أيه دولة غيرها.

فقال: أعتقد أنك على صواب.

---

[٢٣] قارن هذا الرأي بفكرة «مدينة الله» في الفلسفة المسيحية بالعصور الوسطى.

الكتاب العاشر

(٥٩٥) المحاكاة في الشعر والفن

فاستطردت قائلًا: إن في دولتنا سمات متعددة تجعلني أَعُدها قائمة على مبادئ سليمة تمامًا، ولا سيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر.

– أية قاعدة؟

– تلك التي تنص على حظر الشعر القائم على المحاكاة.[١] فبعد أن ميزنا الآن بين الأجزاء المتعددة للنفس، يبدو أن لدينا أسبابًا أقوى لاستبعاد هذا النوع من الشعر تمامًا.

– ماذا تعني؟

– إنني أصرح برأيي هذا لكم سرًّا؛ إذ إنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا (المأساة) وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة، فيبدو لي أن هذا النوع من الشعر يؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده؛ أعني معرفة الطبيعة الحقيقية لما يتحدث عنه هذا الشعر.

– ما أسباب قولك هذا؟

– حسن، سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما كنت أشعر به منذ صباي من حب واحترام لهوميروس، الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة

---

[١] يستأنف أفلاطون هنا هجومه على الشعر، الذي بدأه في الكتابين الثاني والثالث. والفرق بين وجهة نظره في الحالتين هو أنه يقدم هنا نظرية عامة في الفن، لا في الشعر وحده، وإن وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية، لا وجهة النظر التربوية، هي الغالبة على نقده.

من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنسانًا أكثر مما نحترم الحقيقة.[٢] وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت.

– فلنتحدث إذن.

– أصغ إليَّ إذن، أو على الأصح أجبني.

– سلني أنت.

– أتستطيع أن تنبئني ما المقصود بالمحاكاة عامة؛ إذ إنني لا أعرفه حق المعرفة؟

– فهل تتوقع مني إذن أن أعرف؟

– ولمَ لا؟ إن العين الحادة الإبصار ليست هي دائمًا التي ترى الأشياء قبل العين (٥٩٦) الضعيفة.

– هذا صحيح، ولكني في حضورك لا أشعر بالجرأة على الكلام، حتى لو كانت لدي فكرة واضحة عما أقول. فلتتحدث أنت إذن.

– حسن. أتود أن نبدأ هذه النقطة في بحثنا على طريقتنا المعتادة، وذلك بأن نفترض لكل مجموعة من الأفراد يجمعهم اسم مشترك، مثالًا أو صورة مناظرة؟ أتفهم ما أقول؟

– أجل.

– فلنتناول إذن أي مثل مألوف. فهناك مثلًا كثير من الأَسِرَّة والمناضد في العالم، أليس كذلك؟

– هذا صحيح.

– كما أننا اعتدنا القول إن الصانع عندما يصنع الأَسِرَّة أو المناضد التي نستخدمها يضع نُصب عينَيه صورة كلٍّ منهما. أما الصورة ذاتها، فليست من صنع أحد من الصنَّاع؛ إذ كيف يتسنَّى لها أن تكون كذلك؟

– هذا محال.

– والآن، هناك صانع آخر أود أن أعرف الاسم الذي ستطلقه عليه.

– أي صانع؟

– ذلك الذي يصنع كل الأشياء التي يصنعها غيره من الصناع معًا.

– لا بدَّ أن تكون لمثل هذا الشخص قوة خارقة!

– انتظر قليلًا، وسيكون لديك المزيد من أسباب الإعجاب به؛ ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل إنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات،

[٢] يلاحظ أن أرسطو قد استخدم هذه العبارة فيما بعد بنصها تقريبًا، ضد أفلاطون نفسه.

وكل الأحياء، فضلًا عن ذاته أيضًا، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية وكل ما في باطن الأرض في العالَم السفلي.

– إنه لفنان رائع حقًّا ذلك الذي تتحدث عنه!

– أتشك فيما أقول؟ ألا تظن أن هناك صانعًا كهذا، أو أن من الممكن أن يوجد صانع لهذه الأشياء كلها بمعنًى معين، ولكن ليس بمعنًى آخر؟ ألا ترى أنك أنت ذاتك تستطيع خلق هذا كله على نحوٍ ما؟

– أود أن أعرف على أي نحو.

– إنها طريقة ميسورة. بل إن هناك في الواقع طرقًا متعددة يمكن بها القيام بهذا العمل بسرعة ويسر. وأسرع الطرق لذلك هي أن تأخذ مرآة وتدور بها في كل الاتجاهات. وسرعان ما ترى نفسك وقد أتيت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى، وكل الأشياء التي تحدثنا عنها منذ قليل.

– هذا صحيح، ولكن هذه ستكون مظاهر فحسب، لا أشياء حقيقية.

– حسن جدًّا؛ إنك تقترب من النقطة التي أريدها. وأظن أن الرسام أيضًا واحد من هؤلاء الصناع، أليس كذلك؟

– بالتأكيد.

– ولكنك ستقول، على ما أعتقد، إن ما صنعه ليس حقيقيًّا، ولكن الرسام يصنع سريرًا بمعنًى معين، أليس كذلك؟

– بلى، سريرًا ظاهريًّا.

– وماذا عن النجار؟ ألم تقل منذ قليل إنه لا يصنع الفكرة التي لدينا عن السرير، أعني ماهية السرير، وإنما سريرًا خاصًّا؟

– لقد قلت ذلك فعلًا.

(٥٩٧) – فإن لم يكن يصنع ماهية السرير، فإن ما يصنعه ليس حقيقيًّا، وإنما هو شيء يشبهه. فإذا ما قال أحد إن ما يعمله النجار أو صانع آخر حقيقي بالمعنى الصحيح، لكان في ذلك مخطئًا.

– إن ذلك، على الأقل، ليس رأي أولئك الذين اعتادوا التفكير على هذا النحو.

– وعلى ذلك فليس لنا أن ندهش إذا كان هذا العمل ذاته باهتًا بالقياس إلى الحقيقة.

– هذا صحيح.

– فلنستخدم هذه الأمثلة إذن وسيلة لبحث مسألة طبيعة المحاكاة.

– لنفعل ذلك.

– إن هناك ثلاثة أنواع من الأَسِرَّة: أحدها يوجد في طبيعة الأشياء، وهو لا يوصف إلا بأنه من صنع الله، أليس كذلك؟

– بلى.

– وهناك نوع ثانٍ، من صنع النجار.

– أجل.

– أما النوع الثالث، فهو من صنع الرسام، أليس كذلك؟

– بلى.

– وإذن فللأَسِرَّة أنواع ثلاثة، وهناك ثلاثة فنانين يصنعونها: الله، والنجار، والرسام؟

– هذا صحيح.

– أما الله، فلم يخلق في طبيعة الأشياء إلا سريرًا واحدًا، وواحدًا فقط. وهو لم يصنع أبدًا، ولن يصنع أبدًا، سريرين أو أكثر.

– ولِمَ لا؟

– لأنه لو صنع اثنين فقط، لظهر ثالث يكون صورة للاثنين الأولين، ويكون هذا الثالث هو الأساسي، لا الاثنان الآخران.

– هذا صحيح.

– ولمَّا كان الله يعلم ذلك، وأراد أن يكون الصانع الحقيقي لسرير حقيقي، لا الصانع الجزئي لسرير خاص، فقد خلق سريرًا هو السرير الواحد الأساسي.

– هذا ما يبدو لي.

– فهل تود إذن أن نُسميَه صانع الطبيعة الحقة للسرير، أو شيئًا من هذا القبيل؟

– إنه يستحق هذا الاسم، ما دام ما يخلقه يمثل الطبيعة الحقيقية للأشياء.

– أما النجار، فهلا نسميه صانع السرير؟

– بلى.

– ولكن هل تسمي الرسام صانع هذا الشيء ومنتجه؟

– فما هو إذن بالنسبة إلى السرير؟

– أعتقد أن الاسم الأكثر انطباقًا عليه هو اسم مقلد الشيء الذي صنعه الآخران.

– حسن. وإذن فأنت تطلق اسم المقلد على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء؟

– بالضبط.

– وإذن فهذا يصدق أيضًا على الشاعر التراجيدي، ما دام مقلدًا فهو إذن، ومعه كل المقلدين، يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى عرش الحقيقة.

– هذا صحيح.

(٥٩٨) – ها نحن أولاء قد اتفقنا إذن على طبيعة المقلد. ولكن لدي سؤال آخر أود أن تجيبني عليه: فهل الموضوع الذي يحاكيه الرسام هو ذلك الموضوع الواحد الموجود في طبيعة الأشياء، أم ما ينتجه الصناع؟

– إنه يقلد ما ينتجه الصناع.

– وهل يقلده كما هو، أو كما يبدو؟ فلتحدد هذه المسألة.

– ماذا تعني؟

– أعني أنك تستطيع أن تنظر إلى السرير من زوايا مختلفة، أي أن ينظر إليه مواجهة، أو من جانبه، أو من زاوية أخرى. فهل يطرأ على السرير ذاته أي اختلاف، أم أنه يبدو مختلفًا فقط؟ ألا ينطبق هذا على كل الأشياء الأخرى؟

– أجل، إنها كلها تبدو مختلفة فحسب.

– والآن، لتبحث هذه المسألة: ما الهدف الذي يستهدفه الرسام بالنسبة إلى كل شيء؟ أهو محاكاة شيء حقيقي كما هو موجود أو شيء ظاهر كما يظهر؟ أهو يقلد المظهر أم الحقيقة؟

– إنه يحاكي شيئًا ظاهريًّا.

– وإذن فالفن القائم على المحاكاة بعيد كل البعد عن الحقيقة، وإذا كان يستطيع أن يتناول كل شيء، فما ذلك، على ما يبدو، إلا لأنه لا يلمس إلا جزءًا صغيرًا من كل شيء، وهذا الجزء ليس إلا شبحًا ففي وُسع الرسام مثلًا أن يرسُم لنا إسكافيًّا أو نجَّارًا أو أي صانع آخَر دون أن يعرف عن مهنتهم شيئًا. وقد يستطيع، إذا كان رسامًا بارعًا، أن يخدع الأطفال والجهال؛ إذ يرسم نجارًا ويريهم إياه عن بعد، فيظنونه نجارًا حقيقيًّا، وما هو إلا مظهر.

– بالتأكيد.

– هذا إذن هو الرأي الذي ينبغي القول به في هذه المسائل كلها؛ فإذا ما أتانا أحد يزعم أنه صادف رجلًا عارفًا بكل الحِرَف، يجيد تفاصيل كل فن خيرًا من أربابه، فينبغي أن تجيب على زعمه هذا بأنه ساذَج، وبأن ذلك الذي صادفه هو قطعًا دجَّال أو مقلد ذر الرماد في عيونه، وإنه إذا كان قد ظنه عالمًا بكل شيء، فما ذلك إلا عجزًا منه عن التمييز بين العلم والجهل والمحاكاة.

فقال: هذا صحيح كل الصحة.

– فلننظر الآن في شعراء التراجيديا وفى كبيرهم هوميروس. إن من الناس مَنْ يعتقدون أن هؤلاء الشعراء لهم في كل الفنون نصيب، وأنهم على علم بكل الأمور الإنسانية، من فضيلة ورذيلة، بل وبالأمور الإلهية؛ إذ إنه يتعين على الشاعر المجيد، إذا ما شاء أن يحسن تناول موضوعاته، أن يعرفها أولًا، وإلَّا لَما استطاع الكتابة عنها. فلنبحث إذن إن كان هؤلاء الناس قد صادفوا مقلدين (٥٩٩) خدعوهم، وإن كان قد فاتهم، عندما اطلعوا على أعمالهم، أن هذه الأعمال تنتمي إلى المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الحقيقة، وإن من الممكن الإتيان بها بسهولة، حتى لو لم يكن المرء يعرف الحقيقة؛ إذ إنهم لا يخلقون إلا أوهامًا، لا أشياء حقيقية — أم أن الشعراء يقولون بالفعل أشياء حقيقية، ولديهم بالفعل معرفة حقيقية بالأمور التي يظن الناس أنهم يجيدون الحديث فيها؟

– هذه مسألة لا بدَّ لنا من بحثها.

– أتظن أنه لو كان في وُسع أحدٍ أن يُنتج الأصل وصورته معًا، فهل تراه يُكرس جهوده لصنع الصور ويتخذ منها غاية قصوى لحياته، وكأنه لا يملك ما هو أفضل منها؟

– لا أظن ذلك.

– فلا بدَّ إذن أن يهتم الفنان الحقيقي، الذي يعرف ما يقلده، بالحقائق لا بمحاكاتها، وأن يحرص على أن يُخلِّف من بعده آثارًا قوامها عدد كبير من الأعمال الرائعة، ويؤثر أن ينصبَّ عليه المديح، لا أن يُزجيَ هو المديح.

– أجل؛ لأن ذلك سيكون أدعى إلى تكريمه ونفعه.

– فلنتوجه إذن بسؤال إلى هوميروس أو إلى أي شاعر آخر. وسنترك جانبًا كل الفنون التي يدعيها الشعراء؛ فلن نسألهم مثلًا لماذا لم يُعرَف عن واحد منهم، في الماضي أو في الحاضر، أنه شفى مريضًا أو نقل علمه إلى تلاميذ له، كما يفعل أسقلبيوس، هذا إلا إذا كانوا حقًّا يعرفون الطب ولا يكتفون بمحاكاة كلام الأطباء. لن نسألهم عن هذا كله، ولكن عندما يأخذ هوميروس على عاتقه الكلام في أمور ذات أهمية قصوى كقيادة الحرب أو إدارة شئون الدولة أو التعليم، فمن حقنا أن نسأله عن هذه الأمور قائلين: اسمع يا عزيزنا هوميروس، إذا كان صحيحًا أنك فيما يتعلق بالفضيلة، لا تبعد عن الحقيقة سوى مرتبة واحدة، أي إنك في المنزلة الثانية منها لا في الثالثة، أي لست صانع صور أو مقلدًا، وإذا كنت تعرف السلوك الذي يجعل الناس أفضل أو أسوأ في الحياة العامة والخاصة، فخبرنا باسم الدولة التي صلح حكمها بفضلك. إن كثيرًا من الدول، صغيرها وكبيرها، تدين بالكثير

لمشرعيها، مثل لوكرجوس Lycurgus في اسبرطة، وخاروندس Charondas في إيطاليا وصقلية، وسولون عندنا. ولكن هل تستطيع أن تنبئنا ببلد اتخذك مشرعًا وانتفع منك؟

فأجاب جلوكون: لا أظن ذلك. فأشد الناس إعجابًا بهوميروس لا يدعون ذلك.

(٦٠٠) – فهل سمع أحد عن حرب حدثت في وقته، ونجح هوميروس في قيادتها بنفسه، أو بنصائحه؟

– كلا.

– أو هل نسب إليه اختراع بارع في الفنون أو خبرة عملية في المجالات البشرية الأخرى، مثلما نسب إلى طاليس الملطي أو إلى أناخارسيس Anacharsis الإسكوذي؟[٣]

– لا شيء من هذا على الإطلاق.

– ولكن، إذا لم يكن قد أدى أية خدمات عامة، فهل سمعنا عن هوميروس أنه كان، في حياته الخاصة، مرشدًا أو معلمًا لأحد؟ هل كان له أثناء حياته أصدقاء مخلصون له، نقلوا عنه إلى الأجيال القادمة طريقة هومرية في الحياة، كتلك التي ينادي بها الفيثاغوريون نقلًا عن معلمهم فيثاغورس، الذي طالما أحبوه، وهي طريقة لا تزال إلى يومنا هذا تميزهم عن بقية الناس؟

– لا يعرف عنه شيء من هذا؛ ذلك لأن كريوفيلوس Creophylus[٤] الذي كان تلميذًا لهوميروس، هو شخص يثير تعليمه من السخرية أكثر مما يثير اسمه ذاته، وذلك إذا صدقنا ما يقال عن هوميروس؛ إذ يقال إنه هو وغيره كانوا يتجاهلون هوميروس تمامًا أثناء حياته.

– أجل، هذا ما يقال. ولكن ما رأيك أنت يا جلوكون؟ ألا ترى أنه لو كان هوميروس قد تمكن فعلًا من تعليم البشر وتحسين أحوالهم، لكان خليقًا بأن يجمع حوله أتباعًا عديدين، يكرمونه ويبجلونه؟ إن بروتاجوراس من أبديرا، وبروديكوس من خيوس،[٥] وكثيرًا غيرهما، قد نجحوا على الأقل في إقناع معاصريهم بأنهم لن يصلحوا لإدارة شئون الدولة أو شئونهم

---

[٣] يُنسب إليه اختراع مراسي السفن وعجلة الفخَّار. أما طاليس فكانت له اختراعات وكشوف علمية بعضها أسطوري وبعضها حقيقي.

[٤] الاسم يعني «ابن اللحم» أو «أهل اللحم».

[٥] اثنان من أشهر السفسطائيين في القرن الخامس ق.م. وقد تضمنت محاورة «بروتاجوراس» وصفًا حيًّا لهما.

المنزلية الخاصة إلا إذا أشرف هذان المعلمان على تعليمهما. وقد بلغ من إعجاب تلاميذهما بهما أنهم يكادون يحملونها على الأكتاف. وإذن فلو كان في وسع هوميروس أو هزيود أن يساعدا بالفعل من يستمعون إليهما على أن يصبحوا أناسًا أفضل، فهل كان معاصروهما يتركونهما يهيمان على وجهَيهما وهما يرويان أشعارهما؟ ألم يكونوا خليقين بالتضحية بأموالهم في سبيل استبقائهما، وبإرغامهما على البقاء معهم أو بالسَّير في أعقابهما أينما ذهبا، لو لم يشأ المعلمان البقاء، حتى يتلقَّوا من التعليم ما يكفيهم؟

– أعتقد يا سقراط أن هذا عين الصواب.

(٦٠١) – وإذن فهلا يحق لنا أن نستدل من ذلك على أن كل أولئك الشعراء، منذ أيام هوميروس، إنما هم مقلدون فحسب؛ فهم يحاكون صور الفضيلة وما شابهها، أو الحقيقة ذاتها فلا يصلون إليها قط؟ إن الشاعر كالرسام الذي تحدثنا عنه منذ برهة، والذي يرسم إسكافيًّا دون أن يعرف شيئًا عن إصلاح الأحذية، ويقدم صورته إلى أناسٍ لا يعرفون عن الأمر أكثر منه، ولا يحكمون على الأمور إلا بمظاهرها وألوانها.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وبالمثل فإن الشاعر يُضفي بكلماته وجمله على كل فن ألوانًا تلائمه، دون أن يفهم من طبيعة ذلك الفن إلا ما يكفي لمحاكاته، ويؤثر في أناس لا يقلون عنه جهلًا، ولا يحكمون إلا بصورة التعبير، فيدفعهم السحر الكامن في الوزن والإيقاع إلى الاعتقاد بأنه قد حدثهم حديثًا خلابًا عن القيادة الحربية أو صناعة الأحذية أو أي موضوع فني آخر. فإذا ما نزعت عن الشعر قالبه الشعري، فلا شك أنك تستطيع أن تراه على حقيقته عندما يتحول إلى نثر.

فقال: أجل.

– ألا يكون عندئذٍ أشبه بوجه لم يكن جميلًا في وقت من الأوقات، ولكنه كان نضرًا، ثم فقد بعد ذلك نضارة الشباب بدورها؟

– بالضبط.

– وإليك مسألة أخرى: إن المقلد، أو صانع الصور، لا يعلم عن الوجود الحق شيئًا، وإنما يعرف المظاهر وحدها، أليس كذلك؟

– وإذن فلتفهم الأمر كله، ولا نقنع بتفسير جزئي.

– لنفعل ذلك.

– لقد قلنا: إن الرسام يستطيع أن يرسُم لجامًا وحلقة اللجام.

– أجل.

– وقلنا: إن الحداد والسراج يمكنهما أن يصنعاهما؟

– بالتأكيد.

– ولكن هل الرسام هو الذي يعرف الصورة التي ينبغي أن يكون عليها اللجام والحلقة؟ بل هل هو صانعاهما ذاتهما، أعني الحداد والسراج؟ أليس ذلك هو الذي يعرف كيف يستخدمهما، أعني الفارس؟

– هذا صحيح كل الصحة.

– ألا يمكننا أن نقول بوجهٍ عام: إن هذا يَصدُق على كل الأمور الأخرى؟

– كيف؟

– إن هناك ثلاثة فنون فيما يتعلق بأي شيء: فن استخدامه، وفن صنعه، وفن محاكاته.

– أجل.

– أليس شرف أو جمال أية أداة أو كائن حي أو فعل مرتبطًا بالاستخدام الذي قصدت الطبيعة، أو قصد الصانع، أن يستخدم به هذا الشيء؟

– بلى.

– فلا بدَّ إذن أن يكون من يستخدم الأشياء أكثر الناس خبرة بها، وأن يكون في وسعه أن ينبئ الصانع بالنتائج النافعة أو الضارة التي تترتب على استخدام الأداة التي صنعها. فعازف الناي مثلًا يستطيع أن يُدليَ بمعلومات إلى صانعه عن الناي الذي يستخدمه، وهو الذي يحدد كيفية صنعه، وعلى الصانع أن يطيع إرشاداته.

– بالتأكيد.

– وإذن فأحدهما يعرف الناي ويصف بدقة محاسنه ومساوئه، بينما يتعين على الآخر أن يثق به ويطيع أوامره.

– هذا صحيح.

(٦٠٢) – وإذن ففيما يتعلق بالآلة نفسها، نجد أن الصانع لا يصل إلا إلى رأي صحيح بشأن كمالها أو رداءتها، وهو يستمد هذا الرأي ممن يعرف، عن طريق التحدث معه والاستماع إلى ما يقوله، على حين أن من يستخدمها هو العارف.

– هذا صحيح.

– ولكن ماذا نقول عن المقلد؟ هل يعرف من التجربة تلك الموضوعات التي يرسمها، ويدرك إن كانت تمثيلًا صادقًا أو غير صادق، وهل يتكون لديه رأي صحيح عن طريق اضطراره إلى الاستماع إلى شخص عارف يوضح له كيف ينبغي محاكاة هذا الموضوع؟

– لا هذا ولا ذاك.

– وإذن فلن يكون لديه رأي صحيح، ولا معرفة، بشأن صحة تقليداته أو بطلانها.

– لا أظن.

– وهكذا فإن الفنان المقلد سيكون في حالة رائعة من العلم بما يبدعه!

– أبدًا، إن العكس هو الصحيح.

– وعلى الرغم من ذلك فسيظل يواصل المحاكاة دون معرفة بما يجعل الشيء صحيحًا أو باطلًا، وبالتالي يمكننا أن نتوقع منه أن يقتصر على محاكاة ما يبدو خيرًا للكثرة الجاهلة من الناس.

– أجل، ماذا عساه أن يفعل غير ذلك؟

– وإذن فنحن حتى الآن متفقون إلى حدٍّ بعيد على أن المقلد يفتقر إلى أية معرفة تستحق الذكر بما يقلده. فما التقليد إلا نوع من اللهو أو اللعب، وما الشعراء التراجيديون، سواء أكتبوا شعرًا للملاحم أم مسرحيات، سوى مقلدين بكل معاني الكلمة.

– بالتأكيد.

– والآن، خبرني بحق زوس: أليست هذه المحاكاة بعيدة ثلاث مراتب عن الحقيقة؟

– أجل.

– وما هي الملكة التي تؤثر فيها المحاكاة في الإنسان؟

– ماذا تقصد؟

– سأضرب لك مثلًا يوضح ذلك: إن الشيء لا يبدو عن بُعد بنفس الحجم الذي يبدو به عن قرب. أليس كذلك؟

– بلى.

– كما أن نفس الشيء الذي يكون مستقيمًا خارج الماء، يبدو منكسرًا داخله. كذلك فإن الشيء يبدو مُحدَّبًا أو مُقعَّرًا، تبعًا للخداع البصري الذي تُحدِثه الألوان. وهكذا فإن كل خلط كهذا إنما يوجد في نفوسنا. وهذا الضعف في طبيعتنا هو الذي يستغله الرسم بالضوء والظل وغيره من أنواع الخداع البارعة التي يكون لها في نفسنا تأثير أشبه بتأثير السحر.

– هذا صحيح.

– ولكن ألم يُكتشف علاج لتبديد هذا الخداع، يتمثل في القياس والعد والوزن؟ ألا يؤدي هذا العلاج إلى تخليصنا من سيطرة فروق الظاهرية في الحجم والكم والوزن، بحيث تصبح السيطرة للملكة التي قامت بالعد والقياس والوزن؟

– بالتأكيد.

– وهذا العمل يقوم به العنصر الحاسب أو العاقل في نفسنا؟

– قطعًا.

– ولكن عندما تقوم هذه الملكة بالقياس وتعلن أن بعض الكميات أكبر من البعض الآخر أو أصغر منه أو مساوٍ له، فإنه يبدو أن في الأمر تناقضًا؟

– أجل.

– على أننا قد قلنا إن من المستحيل أن يكون للجزء الواحد من النفس رأيان متناقضان عن الموضوع الواحد.[٦]

– أجل، وكنا على حق في ذلك.

(٦٠٣) – وعلى ذلك، فإن الجزء الذي يحكم وفقًا للقياس في النفس ينبغي أن يكون مختلفًا عن ذلك الذي لا يحكم وفقًا له.

– أجل.

– غير أن الملكة التي تحكم وفقًا للقياس هي الجزء الأفضل في النفس.

– بالتأكيد.

– وإذن فما يخالف القياس لا بدَّ أن يكون جزءًا أخس.

– هذا ضروري.

– هذا هو الرأي الذي كنت أريد الوصول إليه عندما قلت إن الرسم وكل فن قائم على المحاكاة بوجهٍ عام يبعد في عمله عن الحقيقة. وإن الجزء الذي يرتبط به، في طبيعتنا، بعيد بدوره عن الحكمة. وأنه لا يستهدف غرضًا شريفًا أو صحيحًا.

– هذا صحيح كل الصحة.

– وعلى ذلك، فلما كان الفن القائم على المحاكاة خسيسًا مقترنًا بخسيسة، فلا بدَّ أن تكون الذرية بدورها خسيسة.

– هذا صحيح.

– وهل ينطبق هذا فقط على المحاكاة الموجهة إلى العين، أم يصدق أيضًا على المحاكاة الموجهة إلى الأذن، والتي نسميها بالشعر؟

---

[٦] في الكتاب الرابع، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤١.

– دعنا لا نقتصر إذن على تشبيه الشعر بالتصوير، ولننظر مباشرة في ذلك الجزء من الذهن الذي يهيب به شعر المحاكاة، ولنتأمل إن كان هذا الجزء شريفًا أم خسيسًا.

– لنفعل ذلك.

– فلنتأمل المسألة على هذا النحو: إن شعر المحاكاة يمثل الناس في أفعالهم الإرادية واللاإرادية، التي يظنون أنفسهم بفضلها سعداء أو أشقياء، ويستسلمون نتيجة لذلك للذة أو الألم. فهل فيه أكثر من هذا؟

– كلا، ليس فيه إلا هذا.

– وهل يكون للإنسان، في هذه الظروف كلها، ذهن غير منقسم على نفسه، أم يكون في شقاق مع نفسه، كما كان كذلك في حالة الإبصار، حين كانت له آراء متعارضة في نفس الآن حول نفس الموضوعات؟ إنني لأذكر أننا لسنا بحاجة إلى الاتفاق حول هذه المسألة على التخصيص، فقد وافقنا من قبل[٧] على هذه المسائل جميعًا، واعترفنا بأن نفسنا حافلة بهذا النوع من المتناقضات التي تتداخل فيها في آنٍ واحد.

– وكنا على حق في ذلك.

– أجل، لقد كنا على حق، ولكن يبدو لي أن من واجبنا الآن إيضاح نقطة أغفلناها من قبل.

– وما هي؟

– لقد قلنا عندئذٍ[٨] إن الحكيم يتحمل أية ضربة للقدر، كفقدان ابن له أو عزيز لديه برباطة جأش يفتقر إليها بقية الناس.

– أجل.

– ولكن هل ينعدم لديه الحزن، أم أنه لا يملك إلا أن يحزن. وإن كان يخفف من هذا الحزن؟

– إن الأمر الثاني هو الأقرب إلى الصواب.

(٦٠٤) – خَبِّرني إذن: هل الأرجح أن يقاوم حزنه ويكتمه عندما يكون بين أقرانه أم عندما يكون وحيدًا؟

– سيكون أكثر كتمانًا بكثير في حضور الآخرين.

---

[٧] في الكتاب الرابع، ٤٣٩ وما يليها.

[٨] في الكتاب الثالث، ٣٨٧.

– أما عندما يكون وحيدًا، فلن يضيره أن يقول أو يفعل أشياء كثيرة يخجل أن يراه غيره أو يسمعه وهو يفعلها.

– بالضبط.

– أليس ما يدفعه إلى المقاومة هو العقل ومبدأ القانون فيه، على حين أن ما يحمله على الحزن هو الشعور بالألم ذاته؟

– هذا صحيح.

– ولكن عندما تتجاذب الإنسان قوتان في اتجاهين متضادين بالنسبة إلى نفس الموضوع، فلا بد أن يكون هناك جزءان يعتملان في نفسه.

– بالتأكيد.

– وأحد هذين الجزأين على استعداد لإطاعة القانون في كل ما يأمر به.

– ماذا تعني؟

– أعني القانون القائل إنه ليس أفضل من تحمُّل المكاره بأكبر قدر من رباطة الجأش، وعدم الاستسلام للحزن؛ إذ إن المرء لا يعلم ما في هذه الأحداث من خير وشر، وهو لن يكسِب من الثورة شيئًا، والقائل إن الأمور الإنسانية كلها لا تستحق من المرء اهتمامًا، وأن حزننا يحول دون حدوث ما نحن في أشد الحاجة إليه في مثل هذه اللحظات.

– وما هو؟

– أعنى تدبُّر ما حدث، واستعادة قدرتنا على التحكم في النفس بعد أن يوجه القدر ضربته، كما في لعبة النرد، وترك العقل يحدد أفضل السبل أمامنا، والكف عن سلوك مسلك الأطفال الذين يصرخون عندما يصيبهم جرح ويضمون إليهم الجزء المجروح، وتعويد النفس أن تُهرَع دائمًا لنجدة المريض المحتاج إليها، وتسارع بإنهاضنا من كبوتنا، ومواساة الحزن بلمسة من دوائها الشافي.

– هذا قطعًا أفضل مسلك إزاء ضربات القدر.

– والجزء الأفضل منا هو الذي يسير وفقًا للعقل.

– بالتأكيد.

– أما الجزء الذي يذكرنا بشقائنا ويدفعنا إلى الحزن، ولا يشفي غليله منهما، فإنا نستطيع أن نسميه باللامعقول والعقيم والجبان.

– أجل، نستطيع ذلك.

– وهلا يمدنا هذا المبدأ الأخير، أعني المبدأ الغضبي، بمادة غزيرة متنوعة للمحاكاة، بينما المزاج الحكيم الهادئ لا يسهل محاكاته؛ لأنه يكاد يكون دائمًا مستقرًّا على حالٍ

واحدة، وحتى إذا قلد فإنه لا يقدر بسهولة، لا سيما إذا كان ذلك أمام جمع صاخب في مسرح؛ إذ إن الشعور الذي يحاكى يكون أمرًا غير مألوف لهم؟

– بالتأكيد.

(٦٠٥) – ومن الواضح أيضًا أن الشاعر لا يميل بطبيعته إلى هذا المبدأ العاقل في النفس، ولا يستطيع إرضاءه بفنه، وذلك إذا أراد كسب شعبية بين الجماهير، وإنما يكون أميل إلى الطابَع المنفعل المتقلب الذي تسهل محاكاته.

– هذا واضح.

– وعلى ذلك، فإن من حقنا أن نهاجمه الآن ونضعه إلى جانب نظيره الرسام؛ ذلك لأنه يشبهه في افتقار إنتاجه إلى الحقيقة، وفي إهابته بذلك الجزء من النفس الذي هو خسيس بدوره، وابتعاده عن الجزء الفاضل منها. هذا هو السبب الأول الذي يبرر لنا حظر دخوله الدولة التي يحكمها قانون صالح؛ لأنه يثير هذا الجزء الخسيس في النفس ويغذيه، وبذلك يعرض العقل ذاته للدماء، وكما يحدث في الدولة عندما تسلم مقاليد أمورها وسلطاتها للأشرار ويُقضى فيها على الصالحين، فكذلك يبث الشاعر المقلد في نفس الفرد حُكمًا فاسدًا؛ إذ يتملق الجزء اللاعاقل، الذي لا يميز الفاضل من الرديء، ويعد الأشياء ذاتها أفضل تارة وأردأ تارة أخرى، ويخلق أشباحًا ويقف دائمًا بعيدًا كل البعد عن الحقيقة.

– بالضبط.

– ولكنا لم نذكر بعد أقوى انتقاداتنا؛ فأكبر عيوب الشعر قدرته على إيقاع الأذى بالأخيار ذاتهم، وهو أذًى لا يُفلِت منه أحد.

– إنه لَعَيبٌ فادح حقًّا، إذا كان للشعر مثل هذا التأثير.

– فلتصغ إليَّ، وتحكم بنفسك: إن أفضل الناس منا، عندما يستمعون إلى إحدى قصائد هوميروس أو أي شاعر تراجيدي آخر، وهو يصور بطلًا يروي أحزانه في قصيدة مطولة، أو يندب حظه بالعويل وضرب الصدر؛ أقول إن أفضل الناس منا يشعرون عندئذٍ باللذة وهم يتابعون العرض متعاطفين معه كل التعاطف، ويعجبون بعبقرية الشاعر الذي يُثير فينا على هذا النحو أقوى الأحاسيس.

– أجل، إني لأعلم ذلك بالتأكيد.

– أما عندما يصيبنا الحزن نحن أنفسنا، فإنك تلاحظ أننا نفخر بالصفة المضادة، أي نحاول أن نعتصم بالصبر والسكينة، واثقين من أن هذا هو المسلك اللائق بالرجال، وأن من الواجب أن نترك للنساء ذلك المسلك الذي قلنا منذ قليل إننا نسلكه في المسرح.

– هذا صحيح.

– ولكن هل يحق لنا أن نعجب ونتمتع بمرأى شخص يسلك على نحو نخجل منه، بدلًا من أن نشعر بالتقزز منه؟

– كلا، ليس هذا أمرًا معقولًا على الإطلاق.

(٦٠٦) – إنه لا يكون معقولًا بوجهٍ خاص، إذا نظرت إلى المسألة على النحو الآتي:

– على أي نحو؟

– إذا ما أدركت أن ذلك الجزء من نفسنا، الذي حاولنا منذ قليل أن نقمعه بالقوة عندما كنا نحن أنفسنا تعساء؛ ذلك الجزء الذي يتعطش إلى الدموع، ويهفو إلى التنهد، ويصبو إلى الندب؛ لأن تكوين هذه الرغبات من طبيعته، هو بعينه الذي يهيب به الشعراء ويستمتعون بتصوره. على حين أن جزأنا الأفضل بطبيعته، الذي لم يُنمِّه العقل والمران، يترك العِنان للمبدأ الانفعالي فينا، بحُجة أن الألم الذي نتأمله ليس ألمنا، وأنه ليس من المُخجِل لنا أن نُعجَب بشخص يدَّعي أن له خُلقًا نبيلًا في نواحٍ معينة، وإن يكن حزنه مفرطًا، أو أن نُشفق عليه. وهكذا تبدو المتعة كسبًا خالصًا، لا نملك أن نفقده برفض الشعر بأسره. والواقع أن القليل من الناس هم الذين يدركون أن المشاعر التي تنتاب الآخرين تنتقل حتمًا إليهم هم أنفسهم؛ ومن ثَمَّ فإن الشعور بالألم، الذي تزيده رؤية شقاء الآخرين قوة، يكون من الصعب التحكم فيه عندما يصيبنا نحن.[٩]

– هذا صحيح كل الصحة.

– ألا يَصدُق هذا أيضًا على الهَزْل، مثلما يَصدُق على الجِد؟ ألا يحدث لك عينُ ما حدَث في حالة الانفعالات الحزينة، عندما تستمع في تصوير مسرحي أو في محادثة خاصة إلى هزليات تخجل من أن تعيب عليها إباحيتها؟ إنك عندئذٍ تُطلق العِنان لرغبتك في إثارة الضحك، وهي الرغبة التي كان عقلك يقمعها بدورها؛ خوفًا من أن يُسمِّيَك الناس مهرجًا، وهكذا تقوى هذه الرغبة فيك عند مشاهدتك للمسرح، حتى تمارس في أحاديثك الخاصة، دون أن تشعر، مهنة الضحك.

– هذا أمر مؤكد.

– أليس للمحاكاة الشعرية نفس التأثير أيضًا فيما يتعلق بالحب والغضب وجميع الانفعالات السارة والأليمة للنفس، وهي الانفعالات التي يعترف بأنها ترتبك بكل فعل من

[٩] قارن رأي أرسطو في عَلاقة الشعور بالشفقة بالتراجيديا. ومن الملاحظ أن أفلاطون يرى في هذا الشعور ضررًا؛ لأنه يبعث الاضطراب في النفس، على حين أن أرسطو يرى أنه عامل حاسم في «تطهير» النفس.

أفعالنا؟ إن الشعر يغذي الانفعال بدلًا من أن يضعفه، ويجعل له الغلبة، مع أن من الواجب قهره إن شاء الناس أن يزدادوا سعادة وفضيلة.

– لا مفر لي من الموافقة على ما تقول.

– وهكذا، يا جلوكون، فإنك إذا صادفت واحدًا من المعجبين بهوميروس، وأعلن (٦٠٧) لك أنه كان معلم اليونان، وأنه ينفع في تعليم الناس وتنظيم شئونهم، وأن من الواجب الرجوع إليه ودراسته، وتنظيم السلوك وفقًا لنصائحه، فلا بأس من أن نُحييَ القائلين بهذه الأشياء ونستمع إليهم باحترام، فهم أناس لا يقصدون إلا الخير، على قدر أفهامهم، وعلينا أن نسلم معهم بأن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم، ومع ذلك فلتكن على ثقة من أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس. أما إذا لم تكتفِ بذلك وسمحت للربة المعسولة بالدخول، إما في شعر غنائي وإما في شعر ملاحم، فسوف تغتصب اللذة والألم والسيادة من القانون، ومن المبادئ التي انعقد إجماع الناس على أنها هي الأفضل.

– هذا صحيح كل الصحة.

– والآن، فما دمنا قد عدنا إلى موضوع الشعر، فسندافع عن رأينا السابق بوجوب طرد مثل هذا الفن الضار من دولتنا، بالقول إن هذا أمر يُحتِّمه العقل، وحتى لا يتهمنا الشاعر بالقسوة والجلافة، فلنقل له إن بين الشعر والفلسفة معركة قديمة العهد. وما أكثر الشواهد على هذا العداء القديم؛ فلدينا الأبيات التي تتحدث عن «الكلب الذي ينبح ضد سيده»، أو عن «الإنسان المتمكن من فن الثرثرة الجوفاء» أو عن «ذلك الحشد من الرءوس العارفة بكل شيء» أو عن «المفكرين المدققين الذين يرتدون أسمالًا بالية»،[١٠] وغيرها من الأمثلة العديدة التي تشهد بهذا العداء القديم. وعلى الرغم من هذا كله، فلنعلن جهرًا بأنه إذا استطاع شعر المحاكاة، الذي يستهدف اللذة، أن يثبت بحُجةٍ ما أنه يستطيع أن يحتل مكانه في الدولة المُثلى، فسوف نقابله بكل ترحاب؛ إذ إننا ما له علينا من سحر، وكل ما في الأمر أن من الظلم كتمان أمر نؤمن بأنه الحقيقة. ولا بدَّ أنك أنت نفسك، أيها الصديق، قد شعرت بسحر الشعر، ولا سيما ما أتى به هوميروس.

– إنه ليسحرني حقًّا.

[١٠] أبيات شعرية مجهولة المصدر. وعلى أية حال فإن هجوم الفلاسفة على الشعراء ظاهرة قديمة العهد ترجع إلى أيام هرقليطس وإكسنوفان، أما هجوم الشعراء على الفلاسفة فلا تُعرَف له أمثلة محددة.

– وإذن فهل لي أن أقترح إعادة الشعر من المنفى، ولكن بشرط واحد، هو أن يقدم دفاعًا عن نفسه بالطريقة الغنائية أو بأي وزن آخر.

– بالتأكيد.

– كما أننا سنسمح لأنصاره الذين يحبون الشعر وإن لم يكونوا شعراء، بالدفاع عنه نثرًا، ليثبتوا لنا أنه لا يقتصر على بعث الشرور في النفوس، بل إنه من المفيد لنا أن يثبتوا أنه يجمع بين بعث السرور في النفوس، وبين الفائدة العملية.

– هذا أمر لا شك فيه، فنحن سنكون الرابحين.

(٦٠٨) – أما إذا لم يستطيعوا إثبات ذلك، أيها الصديق العزيز، فسوف نفعل كالمحبين الذين يعلمون أن حبهم لا فائدة منه، فيفترقون رغمًا عنهم، ولكنهم يفترقون على أية حال. فنحن بدورنا نحب الشعر على هذا النحو، وهو حب ولدته فينا النُّظم السائدة بيننا، ونحن على استعداد تام للاعتراف بفضله وباقترابه من الحقيقة، ولكنه ما دام عاجزًا عن تبرير نفسه أمامنا، فسوف نردد، كلما استمعنا إليه، تلك الحجج التي ذكرناها من قبل حتى نتخذها تعويذة ضد سحره، ونتجنب العودة إلى ذلك الانفعال الذي كان يخلب ألبابنا في صبانا، والذي يعجز معظم الناس عن التخلص منه، وهكذا سنردد أن مثل هذا الشعر لا يستحق أن يُعَد مقتربًا من الحقيقة، وليس جديرًا بحماستنا، وإنما ينبغي ونحن نستمع إليه أن نحذره، وأن نخشى على النظام المستتب في نفوسنا، وأن نتوخَّى أخيرًا مراعاة ما قلناه عن الشعر.

– إنني متفق معك كل الاتفاق.

– أجل يا صديقي جلوكون، فالأمر خطير حقًّا، وهو أخطر مما يتصوره معظم الناس. فعليه يتوقف تحوُّل الإنسان إلى الخير أو إلى الشر، ومن هنا فإن من واجبنا أن نقاوم إغراء الشعر، مثلما نقاوم إغراء المال أو الجاه أو الشهرة، إذا ما حضَّنا على إغفال العدالة والفضيلة.

– إنني مقتنع بحُجتك، وأظن أن أي شخص غيري سيقتنع بها بدوره.

خلود النفس

ومع ذلك، فإننا لم نتحدث حتى الآن عن أعظم مثوبة وأكبر مكافأة تنالها الفضيلة.

– إن كان ثمة مكافأة أو مثوبة أعظم مما ذكرت، فلا بدَّ أنها هائلة حقًّا.

– وما هو الشيء الهائل الذي يمكن أن يقع في فترة قصيرة كهذه؟ ذلك لأن عمرنا كله، بالقياس إلى مجموع الزمان، قصير جدًّا من الميلاد حتى الشيخوخة.

– أجل، إنه لا يكاد يكون شيئًا.

– ولكن، أليس الأجدر بالكائن الخالد أن يكرس من الاهتمام للزمان كله، أو الأزلية، أكثر مما يكرسه لهذا العمر القصير؟

– بالتأكيد، ولكن ما الذي تعنيه من هذا؟

– ألا تدرك أن نفسنا خالدة وأنها لا تفنى أبدًا؟

فنظر إليَّ في دهشة، وقال: كلا، بحق السماء، ولكن أتستطيع أن تثبت ذلك؟[١١]

فقلت: ينبغي أن أكون قادرًا على ذلك، وكذلك أنت، فليس هذا بالأمر العسير.

– إنه لعسير بالنسبة إليَّ، ولكني أود أن أستمع إلى حجتك في هذا الموضوع الذي ذكرت أنه هين إلى هذا الحد.

– أصغ إليَّ إذَن.

– إنني مُصغٍ.

– ألا تعترف بأن هناك خيرًا وشرًّا؟

– بلى.

– ولكن، هل تتفق معي على أن العنصر الذي يفسد ويدمر هو الشر، وذلك الذي يحفظ ويقوم هو الخير؟

– أجل.

– ألا تعتقد أيضًا أن لكل شيء خيرًا وشرًّا، كالرمد مثلًا بالنسبة إلى العين، والمرض بالنسبة إلى الجسم عامة، والتسوس للقمح، والتآكل للخشب، والصدأ للحديد والنحاس، أي إن لكل شيء بالطبيعة شرَّه أو مرضه؟

– أجل.

(٦٠٩) – ألا تعترف أيضًا بأن أي شيء يُصاب بهذه الآفات يغدو شرًّا، ويدب فيه الانحلال والفساد آخر الأمر؟

– هذا صحيح.

---

[١١] يلاحظ أن دهشة جلوكون في هذا الصدد أمر غير طبيعي؛ إذ إنه كان على صلة بالأوساط الأورفية والفيثاغورية التي كان مبدأ خلود النفس شائعًا فيها.

– وعلى ذلك، فإن ما يفني كل كائن هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة، وهو العنصر الخسيس فيه. ولو لم يؤد هذا الشر إلى إفنائه لَما قدر على ذلك شيء غيره؛ إذ لا يخشى أحد من أن يفنى أي شيء بفعل الخير، أو بفعل ما ليس خيرًا ولا شرًّا.

– كلا بالتأكيد.

– فإذا ما وجدنا في الطبيعة كائنًا له شر يجعله سيئًا، دون أن يكون قادرًا على بعث الانحلال والفناء فيه، ألا يكون في ذلك ما يجعلنا على ثقة من أن مثل هذا الكائن لا يمكن أن يفنى؟

– يبدو أن الأمر كذلك.

– حسن. أليس هناك شر يفسد النفس؟

– بلى، هناك كل الشرور التي ذكرناها من قبل: الظلم، والإفراط، والجبن، والجهل.[١٢]

– ولكن، هل يؤدي واحد من هذه الشرور إلى القضاء عليها؟ لتحذر هنا الوقوع في خطأ الاعتقاد بأن ضبط الظالم والأحمق متلبسًا بجرمه يؤدي إلى فنائه نتيجةً لظلمه، الذي هو شر في نفسه. وإنما الأصح أن تنظر إلى المسألة على هذا النحو؛ فمن الصحيح، بالنسبة إلى الجسم، أن الشر المادي، أي المرض، يُتلفه ويدمره حتى لا يعود بعدُ جسمًا، كما أن جميع الأشياء الأخرى التي ضربنا لها أمثلة تفسد نتيجة للشر الكامن والمستقر فيها، والذي يقضي عليها. أليس هذا صحيحًا؟

– بلى.

– فلنتأمل النفس على النحو ذاته. أتعتقد أن الظلم، وغيره من الرذائل، عندما يستقر فيها، يبددها ويفسدها حتى يفصلها عن الجسم ويفضي بها إلى الموت؟

– كلا، بالتأكيد.

– ومع ذلك، فالعاقل لا يقبل القول إن الشر الخارجي يستطيع القضاء على شيء لا تستطيع طبيعته ذاتها القضاء عليه.

– هذا صحيح.

(٦١٠) – فلتلاحظ يا جلوكون أن صفة الفساد في الطعام، سواء كانت تعفنًا أم تحللًا أم شيئًا آخر، ليست هي ذاتها التي تؤدي في نظرنا إلى موت الجسم، وإنما ينبغي أن يكون

---

[١٢] يلاحظ أن هذه الشرور أو الآفات هي أضداد الفضائل الرئيسية الأربع، وهي بنفس الترتيب: العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة أو المعرفة.

الطعام قد أحدث حالة سيئة في الجسم ذاته حتى نستطيع أن نقول: إن الجسم قد قُضي عليه نتيجة لحالته المرضية الخاصة، التي سببها الطعام الفاسد. ولكنا لا نقول أبدًا إن الجسم، الذي له طبيعته الخاصة، يفنى نتيجة لفساد الأطعمة، التي لها طبيعة أخرى، ما لم يولد هذا الشر الخارجي فيه شرًّا داخليًّا خاصًّا به.

– هذا صحيح كل الصحة.

– ولهذا السبب عينه، فإن مرض الجسم إن لم يولد في النفس مرضًا للنفس، فلن يؤدي أبدًا إلى فناء النفس عن طريق شر خارج عنها، دون تدخُّل من الشر الخاص بها، أو إلى فناء أحدهما بالشر الموجود في الآخر.

– هذا كلام معقول.

– وعلى ذلك فعلينا إما أن نفند هذه الحُجة ونُثبِت بطلانها، وإما أن نحذر القول — ما دامت لم تُفنَّد — بأن الحُمَّى، أو أي مرض آخر، أو حتى قتل الجسم وتمزيقه إربًا إربًا، كفيل بإفناء النفس، إلا إذا ثبت أن الجسم قد جعل النفس أردأ وأخس. ومن واجبنا ألا نسمح لأحد بالقول إن النفس أو أي شيء آخر تفنى لمجرد إصابة شيء خارج عنها بالشر الخاص به.

فقال: من المؤكد أن أحدًا لن يستطيع أن يُثبت أن الموت يجعل نفوس الموتى أكثر شرًّا.

– ولكن إذا جرؤ أحد على تحدي حُجتنا، وحاول التهرب من النتيجة القائلة إن النفوس خالدة بالقول إن مَن يموت يغدو أظلم وأخس، فسوف نرد عليه قائلين إنه لو كان على صواب لكان الشر نوعًا من المرض الفتاك القادر على قتل من يصاب به، بسرعة أو ببطء تبعًا لمقدار ظلمه، مع أن الواقع هو أن الظلم مناسبة للموت، الذي تسببه بالفعل تلك العقوبة التي تنزل بالظالم جزاء على أفعاله.

فقال: أجل، فلو كان الأمر كما يزعمون، لما كان الشر شيئًا فظيعًا بحق؛ إذ إن موت الظالم يضع على الفور حدًّا لمتاعبه. ولكني أعتقد أن العكس هو الصحيح، وأن الظلم يؤدي إلى موت الآخرين، إذا ما استطاع ذلك، وبقاء الظالم نفسه حيًّا، بل مليئًا بالحيوية، وبهذا يكون الظلم بعيدًا كل البعد عن أن يكون علة للموت.

– إنك لعلى صواب؛ ذلك لأنه إذا كان الشر والانحطاط المتعلق بالنفس ذاتها عاجزًا عن القضاء عليها، أو إفنائها، فمن العسير أن يتمكن الشر الذي هو بطبيعته مهيأ للقضاء على جوهر آخر، من إفناء النفس، أو أي شيء آخر عدا ذلك الذي يرتبط به.

– أجل، هذا أمر عسير حقًّا.

(٦١١) – ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها. فواضح أنها لا بدَّ أن تكون شيئًا موجودًا على الدوام، وبالتالي شيئًا خالدًا.

– هذا ضروري.

– وإذن فلنَعُدَّ هذه المسألة منتهية.[١٣] وإذا كانت كذلك فلا بدَّ أن يكون عدد النفوس الموجود واحدًا لا يتغير. وما دامت لا تفنى، فإن عددها لا ينقص، كما أنها لا تزيد؛ لأن الزيادة في الخالد ينبغي أن تأتيَ من الفاني، وعندئذٍ ينتهي الأمر بالأشياء جميعًا إلى أن تكون خالدة.

– هذا صحيح.

– وهو أمر ينبغي ألا نعترف به؛ لأن العقل يأباه. كذلك ينبغي ألا ننظر إلى النفس، في طبيعتها الحقة، على أنها حافلة بالتنوع والتغيُّر وفي شقاق مع ذاتها على الدوام.

– ماذا تعني؟

– أعني أن من العسير أن يكون الكائن خالدًا، إن كان مؤلفًا من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملًا، كما أوضحنا من قبل في صدد النفس.

– هذا محال قطعًا.

– فالنفس إذن خالدة، وهذا أمر ينبغي أن نعترف به بناء على الحُجة التي ذكرناها الآن، فضلًا عن غيرها من الحُجج. أمَّا إذا شئنا أن نعرف ما هي طبيعتها الحقة، فمن الواجب أن ننظر إليها، لا كما نفعل الآن، في حالة الانحطاط التي أدى إليها اتحادها مع الجسم وغيره من الشوائب، وإنما الواجب تأمُّلها بإمعان، على ما هي عليه، بأعين الروح، وهي خالصة لا تشوبها شائبة. عندئذٍ سنراها أجمل إلى حدٍّ لا متناهٍ، ونميز بمزيد من الوضوح بين صفات العدالة والظلم وكل ما تحدثنا عنه من الأمور. فما قلناه عن النفس يَصدُق على حالتها الراهنة، التي رأيناها فيها على حال تماثل حال جلوكوس Glaucus،[١٤] إله البحر، الذي لا يمكن أن تعرف صورته الأصلية الحقة؛ لأن الأمواج قد حطمت أو شوهت

[١٣] ليس من الصعب أن ندرك أن حُجة أفلاطون السابقة ضعيفة إلى حدٍّ بعيد؛ لأنه لا يُقدِّم فيها برهانًا حاسمًا على أن الشر الموجود في النفس لا يقضي عليها.

[١٤] كان في الأصل بحَّارًا تغذى من عشب رأى الأسماك تأكله، فأصابه مسٌّ من الخبل، وقذف بنفسه في الماء، ثم أصبح إلهًا للبحر، وأخذ يطوف الشواطئ والجزر نادبًا حظه؛ لأنه لا يستطيع أن يموت. وتصوره الأعمال الفنية اليونانية في صورة عجوز له ذيل سمكة، وقد غطى صدره بالأعشاب البحرية والقواقع.

أجزاء من جسمه، بينما أضيفت إليه أجزاء أخرى نمت من العشب والصخور والقواقع، حتى غدا أقرب إلى الحيوان الممسوخ منه إلى ذاته الحقة. هكذا تتبدى لنا النفس وقد أصبحت شوهاء بما لا حصر له من الشرور. كلا، ليس هذا، يا جلوكون، هو ما ينبغي أن نتأمله.

– ماذا إذن؟

– ينبغي أن نتأمل حب النفس للحكمة. فلنتأمل الموضوعات التي تؤثر فيها، وتلك التي تتصل بها، بفضل وجود عنصر أزلي خالد، قريب من الألوهية فيها. (٦١٢) ولنتأمل ماذا تغدو عليه عندما تنصرف بكليتها إلى هذا النوع من الموضوعات، وتدفعها حماستها إلى الخروج من ذلك البحر الذي تغوص فيه الآن، وتنفض عنها القواقع والقشور التي تراكمت عليها، والتي كونت حولها طبقة سميكة من الطين والحجارة؛ لأنها كانت تجد سعادتها في التمتع بغذاء الأرض، كما يسميه الناس. عندئذٍ نرى النفس في طبيعتها الحقة، ونعلم إن كانت بسيطة أم مركبة، وندرك ممَّ تتكوَّن وعلى أي نحو هي. أما الآن فحسبنا أننا قد أوضحنا بما فيه الكفاية، على ما أعتقد، ما يطرأ عليها في الحياة الراهنة من تأثيرات ومن أحوال.

– أجل، لقد أوضحنا هذا بجلاء.

– ها نحن أولاء قد حققنا شروط البرهان، ولكننا لم نذكر شيئًا عن تلك المكاسب والتكريمات التي قلت إن هوميروس وهزيود يَعِدان بها من يمارس العدالة، وإن كنا أوضحنا أن العدالة في ذاتها أفضل شيء للنفس منظورًا إليها في طبيعتها الحقة، وأن على النفس أن تستهدف العدالة دائمًا، سواء أكانت تملك أو لا تملك خاتم «جيجز» ومعه قلنسوة «هاديس».[١٥]

– هذا صحيح كل الصحة.

– وإذن فلن يعترض علينا أحد إذا ما بدأنا نعدد، إلى جانب المزايا السابقة، المزايا التي تكتسبها النفس من الآلهة والناس بفضل العدالة والفضيلة بوجهٍ عام، سواء خلال الحياة وبعد الممات.

– لا يمكن بالطبع أن يوجه إلينا أي اعتراض.

[١٥] هي «طاقية الإخفاء» الأسطورية المشهورة، وقد ورد ذكرها في الإلياذة وأعمال أدبية أخرى. وأسطورة الخاتم شبيهة بأسطورة خاتم سليمان، والأمران معًا يرمزان إلى القوة والسلطان المطلق.

– أتود أن تسدد لي الدَّين الذي أقرضتك إياه خلال المناقشة؟

– وما هو؟

– لقد سلَّمت لك بأن العادل يمكن أن يبدوَ ظالمًا، والظالم عادلًا؛ لأنك كنت ترى أنه حتى لو كان من المستحيل خداع الآلهة والناس في هذا الصدد، فمن الواجب التسليم بذلك جدلًا، حتى يتسنى إصدار حكم على العدالة في ذاتها والظلم في ذاته.[١٦] ألا تذكر ذلك؟

– إنني أكون مخطئًا لو لم أتذكر.

– والآن وقد أتممنا البت في هذه المسألة، فإني أطلب إليك ثانية، باسم العدالة، أن تأخذ معي بالرأي السائد لدى الناس والآلهة، حتى تسترد العدالة ذلك التقدير الذي تستمده من سمعتها الطيبة، والذي تضيفه على أنصارها من الناس، بعد أن ثبت أنها تجلب لهم النفع المستمد من حقيقة الفضيلة، ولا تُخيِّب أبدًا ظنَّ أنصارها المخلصين.

– إن هذا المطلب عادل.

– وإذن فسوف تُسلِّم معي، أولًا، بالمسألة الآتية: إن الآلهة على الأقل لا ينخدعون فيما يكونه هذان النوعان من الناس.

– سأسلم لك بهذا.

– فإذا لم يكن الآلهة يخدعون في ذلك، فإنهم يحبون العادلين ويكرهون الظالمين، كما اتفقنا في البداية.

– هذا صحيح.

(٦١٣) – ألا ترى أن ذلك الذي تحبه الآلهة يحق له أن يتوقع من الآلهة أن يمنحوه كل ما لديهم، وبأوفر قدر ممكن، ألا ما قد يكون فيه من الشر الناجم عن أخطاء ارتكبت في حياة سابقة؟

– بالتأكيد.

– وعلى ذلك فمن واجبنا أن نعتقد، بالنسبة إلى العادل، أنه إذا كان يعاني الفقر أو المرض أو أي شر آخر، فلا بدَّ أن تعود الأمور في النهاية عليه بالخير في حياته أو بعد مماته؛ ذلك لأن الآلهة لن تنسى أبدًا ذلك الذي يتوخى العدل، ويمارس الفضيلة حتى يقترب من الله بقدر ما يتسنى ذلك لإنسان.[١٧]

---

[١٦] يشير أفلاطون هنا إلى الكتاب الثاني، ٣٦١، ٣٦٧، حيث كان الحديث يدور بينه وبين جلوكون وأديمانتوس.

[١٧] من المبادئ الأساسية للأخلاق الأفلاطونية أن التشبه بالله هو أسمى غايات الحياة البشرية.

– كلا، إنها قطعًا لن تتجاهل إنسانًا يتشبه بها.
– أليس لنا أن نفترض عكس هذا بالنسبة إلى الظالم؟
– بالتأكيد.
– هذه إذن هي المكاسب التي تعود على العادل من الآلهة.
– هذا ما أعتقد.

– فما الذي تتلقاه الآلهة من الناس؟ إذا نظرنا إلى الأمور في حقيقتها، لوجدنا أن الشرير الذكي أشبه بالعدَّاء الذي يجري سريعًا في النصف الأول من السباق، ولكنه يتخاذل قبل بلوغ الهدف؛ فهو سريع في البداية، ولكن الأمر ينتهي به إلى الخدلان، ويعود في النهاية بخفَّي حُنَين. أما الجائزة فلا ينالها إلا العدَّاء السليم الذي يثابر حتى النهاية. ألا يكون الأمر على هذا النحو في حالة العادل، الذي يحرز النصر قُرب نهاية السباق في أي فعل أو معاملة مع الناس، ويفوز بالسمعة الطيبة، وينال ما لدى الناس من الجوائز؟

– هذا صحيح.

– وإذن فسوف تعترف الآن بأن لي الحق في أن أصف العادلين بما سبق أن قلته أنت عن الظالمين. ففي اعتقادي أن العادلين، إذا ما بلغوا سن النضج، كان في وسعهم إذا شاءوا أن يبلغوا مركز التكريم في دولتهم، وأن يختاروا من النساء من يشاءون ويزوجوا أبناءهم ممن يشاءون، وغير ذلك مما قلته أنت عن الآخرين. أما الظالمون، فعلى الرغم من أنهم قد يظلون يخدعون الناس في شبابهم، فإن معظمهم يُكشفون ويُضبطون عند نهاية حياتهم، وتنزل عليهم اللعنات، في شيخوختهم، من مواطنيهم ومن الغرباء معًا، وينالون من الأذى ومن العذاب ما لا حصر له، وما لا حاجة بي إلى تكراره. أتُقرُّني على هذا كله؟

– أجل، إن ما تقول هو الصواب.

أسطورة «إر»

– هذه إذن هي المكاسب التي تمنحها الآلهة والناس للعادلين في حياتهم الراهنة، فضلًا عن المزايا الأخرى التي تجلبها العدالة بذاتها.

– إنها لمزايا رائعة مؤكدة حقًّا.

– غير أن هذه ليست شيئًا مذكورًا، لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف، بالقياس إلى الجزاء الذي ينتظر العادل والظالم بعد الموت. وهذا أمر ينبغي الكلام عنه الآن، حتى نعطيَ كلًّا منهما ما تعطيه إياه المناقشة من حق.

– تكلم، فقليلة هي الأمور التي أتلهف على سماعها بقدر ما أتلهف على سماع رأيك في هذا الموضوع.

– إن قصتي لن تكون أبدًا مثل القصة التي يرويها أوديسيوس لألكينوس،[١٨] بل إن بطلها رجل شجاع هو «إر»، ابن أرمينيوس Armenius، وهو من مواطني بامفيليا Pamphylia.[١٩] فقد قُتل «إر» في الحرب، وعندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثته وحدها هي التي لم تفسد، فنُقل إلى بيته، وبينما كانوا يهمون بدفنه بعد يومين؛ إذ به ينهض حيًّا وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقصُّ على الباقين ما رآه في العالَم الآخر.

قال لهم: إن روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانًا رائعًا، به فتحتان متجاورتان في الأرض، تقابلهما فتحتان أُخرَيان في السماء، وبينهما جلَسَ قُضاةٌ يَطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء، بعد أن يعلقوا على صدورهم إشارات بالحُكم الصادر عليهم. أمَّا الظالمون فيُؤمرون بسلوك الطريق الأيسر المؤدي إلى أسفل، يَحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم.[٢٠] وعندما اقترب «إر» نفسه أخبره القضاة بأنَّ عليه أن يحملَ أنباءَ العالَم الآخر إلى البشر، وأن يسمع الآن ويلاحظ ما كان يجري في ذلك المكان. وهكذا رأى النفوس التي حُكم عليها وهي تغادر المكان من خلال فتحةٍ مؤدية إلى السماء وأخرى مؤدية إلى الأرض. أما الفتحتان الأخريان، فكانت تمر منهما نفوس صاعدة من الأرض، وقد بدا عليها الإرهاق وإعياء السفر، وأخريات هابطة من السماء نظيفة نقية. وكان السرور يبدو على كل جماعة، وكأنها آتية من رحلة طويلة، وهي تنصرف إلى المروج حيث تحط رحالها كحجاج مُقبِلين على عيد. وكان الأصدقاء يحيون بعضهم بعضًا. وأخذت النفوس الآتية من الأرض تسأل الأخريات عمَّا رأته في السماء، وتلك الآتية من السماء تسأل عما في الأرض.

---

[١٨] هذه القصة تمثل الكتب الأربعة من ٩ إلى ١٢ من الأوديسية، ويُضرب بها المثل في الطول.

[١٩] في محاورات «فيدروس» و«جورجياس» و«فيدون» يقدم أفلاطون أساطير أخرى تدور حول موضوع مصير النفوس في العالَم الآخر.

[٢٠] يُلاحَظ في هذا النص قوةُ تأثير النِّحلة الأورفية والفيثاغورية في تفكير أفلاطون، وبالتالي ظهور أفكار شرقية واضحة عن العالَم الآخر، وعن الحساب والثواب والعقاب والطريق الأيمن والأيسر، ومعاقبة السيئة ومثوبة الحسنة بعشرة أمثالها (في ٦١٥).

وكان البعض يبكون وهم يَروُون في أسف كلَّ ما رأَوه وعانَوه في رحلتهم تحت الأرض، وهي الرحلة التي دامت ألف سنة، على حين تحدث غيرهم عن نعيم السماء وجمالها الذي لم ترَ مثلَه عين. ولقد كان ما رووه، يا جلوكون، أعظم من أن يوصف، ولكني سأُجمله لك.

فلقاء كل ذنب ارتكبه أي إنسان كان المذنبون يدفعون عشرة أمثاله خلال الوقت المناسب، أي مرة كل مائة عام، وهي المدة التي لا يتعداها عمر الإنسان، حتى يكون العقاب على كل ذنب عشرة أمثال هذا الذنب. وهكذا فإن كل من أدينوا لقتلهم أو استرقاقهم الكثير عن طريق خيانة بلادهم أو رفاقهم في السلاح، أو كل من اشترك في أي نوع آخر من المظالم، يقاسون من العذاب عشرة أمثال كل ذنب. أما الأفعال الصالحة والمسلك العادل التقي، فتثاب بنفس المقدار. وأما الأطفال الذين يولدون أمواتًا أو لا يعيشون إلا فترة قصيرة، فقد قال عنهم أشياء أخرى لا داعي هنا لذكرها.

أما جزاء تكريم الآلهة والآباء، أو الجحود والكفر بهم، وكذلك قتل الأنفس، فكان أعظم من ذلك. ولقد تصادف أثناء وجوده أن سألت نفس نفسًا أخرى: «أين أردياوس العظيم» Ardiaeus وكان أردياوس هذا طاغية في إحدى مدن بامفيليا قبل ألف سنة من ذلك التاريخ، وقيل: إن من بين مظالمه قتْلَ أبيه العجوز وأخيه الأكبر منه سنًّا. فكان الجواب: أنه لم يأتِ هنا بعد، ولن يأتيَ أبدًا. ولقد كان مرآه من أشد ما رأينا هولًا. فعندما انتهت مدة عقوبتنا، واقتربنا من باب الجحيم، وأخذنا نتأهب للصعود إلى أعلى، لمحنا أردياوس هذا فجأة، ومعه آخرون. وكان معظمهم طغاة، ولكن كان بعضهم أفرادًا ارتكبوا آثامًا جسيمة، وكانوا يظنون أنهم سيصعدون إلى أعلى، غير أن الباب أوصد في وجوههم، وكان يصدر عنه صريرٌ هائل كلما حاول الصعود واحد من أولئك الذين كان إثمهم مستعصيًا، أو لم يكفروا عنه تكفيرًا تامًّا بعد. عندئذٍ كان بعض الرجال الغلاظ الشداد، الذين كانوا يقفون على مقربة من الباب، ويعرفون معنى (٦١٦) صريره هذا، يقبضون على البعض منهم ويمضون بهم بعيدًا. أما أردياوس والآخرون فقد قيدوا أيديهم وأرجلهم وأعناقهم بالأغلال، وأخذوا يطرحونهم أرضًا ويضربونهم بالسياط. ثم جروهم على طول الطريق، وهم يوخزون أبدانهم بالأشواك، ويَروون لكل من مَرَّ بهم ما فعَله أولئك، وينبئونهم بأنهم سيَصْلَون نار «تارتاروس Tartarus» (الجحيم). وهنا ذكر «إر» أنهم مع كل ما مروا به من أهوال لا توصف، فإن شيئًا منها لم يَكُن يَعدِل الرعب الذي كان يحس به كلُّ شخص وهو يقترب من الباب؛ خشيةَ أن يَصدُر عن الباب ذلك الصرير. وهكذا كان العقاب والجزاء، أما الثواب فكان معادلًا له، ولكن في الجانب المضاد.

وبعد أن كانت كل جماعة تقضي في الروض سبعة أيام، كان عليها أن تشد رحالها في اليوم الثامن وتواصل سفرتها. وبعد أربعة أيام من هذه السفرة، تصل إلى مكان تستطيع أن ترى منه شعاعًا مستقيمًا من النور، أشبه بالعمود، يمتد من أعلى عبر السموات والأرض، وهو أشبه ما يكون بقوس قزح، وإن يكن ألمع منه وأنصع. هناك كانوا يأتون بعد مسيرة يوم، فيرون في وسط النور أطراف أغلال السماء ممتدة منها؛ ذلك لأن هذا النور يربط بين السموات، ويجمع بين كل جِرم يدور، وكأنه حبال سفينة حربية.[٢١]

ومن الأطراف يمتد محور «الضرورة»، الذي تلفُّ حوله كل الدورات.[٢٢] أما عمود المحور وخُطافه فمن الماس، والحلقة كانت من الماس ومواد أخرى.[٢٣] وكان شكل الحلقة على هذا النحو؛ فقد كانت في شكلها أشبه بحلقة عادية، ولكن ينبغي، من وصف «إر» لها، أن نتخيلها حلقة كبيرة، باطنها مفرغ تمامًا، وفي داخلها حلقة ثانية أصغر، ثم ثالثة ورابعة وأربع أخريات، كل منها داخلة في الأخرى وكأنها طاقم من الأواني. وهكذا كان مجموع هذه الحلقات ثمانية، كلٌّ منها في داخل الأخرى، وقد ظهرت حوافها في الخارج وكأنها دوائر، تكون كلها سطحًا متصلًا واحدًا لحلقة واحدة حول العمود، الذي يخترقها كلها حتى مركز الثامنة منها. وأعرض الدوائر هي تلك التي تكون حافة أولى الحلقات وأبعدها (وهي النجوم الثوابت). وتليها في العرض السادسة (الزهرة) ثم الرابعة (المريخ) ثم الثامنة (القمر)، وتليها السابعة (الشمس) ثم الخامسة (عطارد) والثالثة (المشتري)، وأضيقها كلها هي الثانية (زحل). وكانت حافة أوسع الحلقات (وهي (٦١٧) النجوم الثوابت) مُرصَّعة، وألمعها هي السابعة (الشمس) أما الثامنة (القمر) فيُضيئها نور منعكس من السابعة،[٢٤] والثانية والخامسة (زحل وعطارد) متشابهتان وأكثر اصفرارًا. والثالثة (المشتري) أكثرها

[٢١] المقصود بهذا التشبيه أن شعاع النور (الذي ربما كان يرمز إلى المجرة المنظورة الكبرى في السماء) هو محور ارتكاز الكون، شأنه شأن مراسي السفينة الحربية.

[٢٢] يرى «ريفو Rivaud» أن أفلاطون لا يصف في هذه الصورة السماء الحقيقية، وإنما يضع أنموذجًا لآلة تصور حركات الأجرام السماوية؛ أي إن المقصود هنا هو التعليم وتقريب الأمور إلى الأذهان فحسب. فليس لنا في رأيه أن نبحث عن مقابل في السماء لكل من تفاصيل هذه الصورة وأجزائها، على الرغم من أن أفلاطون ينتقل دائمًا من أنموذجه الخيالي إلى السماء الحقيقية فيزيد بذلك من حَيرة القارئ.

[٢٣] لم يكن أفلاطون أول مَنْ أدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس، بل سبقه إلى ذلك الفيلسوف أناكسيمنس.

[٢٤] من الجائز أن الماس رمز للنور اللامع في السماء.

نصاعة، والرابعة (المريخ) ميالة إلى الحمرة. والسادسة (الزهرة) هي الثانية في النصاعة. وكان المحور يدور كله في حركة واحدة، ولكن الدوائر السبع الداخلية كانت تدور، داخل الكل أثناء دورانه، في حركة بطيئة في الاتجاه المضاد.[٢٥] وكان أسرعها في الحركة ثامنها (القمر)، ويليه في السرعة السابع والسادس والخامس (الشمس والزهرة وعطارد) وكلها تتحرك معًا. ويلي ذلك الرابع (المريخ). وكانت حركته أشبه بدوران مضاد،[٢٦] ثم الثالث (المشتري)، وأبطؤها كلها الثاني (زحل). وكان المحور يدور على حجر الضرورة. وعلى كل حلقة وقفت إحدى عرائس البحر، تدور بصوتها مع الحلقات، ويصدر عنها صوت واحد، بحيث كان الثمانية معًا يكونون توافقًا واحدًا.[٢٧] وكانت تجلس حول المحور، على مسافات متساوية، البنات الثلاث للضرورة، كل منها على عرشها، وقد ارتدين ملابس بيضاء، وازدانت رءوسهن بالأكاليل. وكانت الثلاثة، وهي لاخسيس Lacheses وكلوثو Clutho وأتروبوس Atropos تغنين على أنغام العرائس: الأولى تغني على الماضي، والثانية على الحاضر، والثالثة على المستقبل. وكانت كلوثو تضع يدها اليمنى من آنٍ لآخر على الحافة الخارجية للمحور، وتساعد على إدارته، على حين كانت أتروبوس تدير الحلقات الداخلية بيدها اليسرى على نفس المحور، ولاخيسيس تقبض على الداخلية والخارجية بيدها هذه وتلك.

وكان على النفوس بمجرد مجيئها أن تَمثُل أمام لاخيسيس، ثم أتى رسول رتبها بانتظام، وبعد أن أخذ من حجر لاخيسيس عددًا من أوراق النصيب ونماذج للحياة، ارتقى منصة عالية وقال: «اسمعوا كلمة لاخيسيس، ابنة الضرورة. أيتها النفوس الفانية، سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية، تنتهي بالموت. إنكم لن تجدوا جِنيًّا يختاركم كيفما اتَّفَق، بل إنكم أنتم الذين ستختارون جِنيَّكم.[٢٨] فليختر منكم أول من تقع عليه القرعة

[٢٥] الحركة المضادة هي الحركة الظاهرية للكواكب من الغرب إلى الشرق، وحركتها تبدو مضادة بالقياس إلى النجوم الثوابت.

[٢٦] أو بحركة راجعة؛ لأنه بطيء فيبدو راجعًا أو سائرًا في الاتجاه المضاد بالنسبة إلى الكواكب التي هي بطبيعتها أسرع دورانًا منه.

[٢٧] نظرية انسجام الأفلام الفيثاغورية.

[٢٨] كان هناك اعتقاد شائع بأن لكل فرد جنيًّا يختاره، وأن مصير الفرد يتحدد تبعًا لنوع الجني الذي يختاره. أمَّا أفلاطون فيعكس الآية، ويرى أن الفرد هو الذي يختار جنيه، أي هو الذي يتحكم في مصيره، فالفكرة هنا، كما في بقية الفقرة، دفاع عن حرية الإنسان في الحياة.

حياة يرتبط بها بالضرورة. أما الفضيلة فلا تعرف سيدًا؛ فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها.»[٢٩]

(٦١٨) وبعد أن ألقى الرسول هذه الكلمات، ألقى أوراق الحظ بينهم جميعًا دون تمييز، فأخذ كل منهم الورقة التي سقطت تحت أقدامه، وأظهر الرقم الذي سحبه. وكان «إر» هو الوحيد الذي لم يسمح له بذلك. ثم وضع الرسول أمامهم على الأرض نماذج الحياة التي كان عددها يفوق كثيرًا عدد النفوس الحاضرة. وكانت هذه النماذج من أنواع شتى؛ فهي تشمل جميع الأحوال الممكنة للحياة الحيوانية والحياة البشرية. فكانت منها حياة الطغاة، الذين يظل بعضهم محتفظًا بجبروته حتى النهاية، بينما تدمر حياة البعض الآخر قبل أن ينتهيَ أجله، وتنتهي بالفقر والتشرد والاستجداء. وكانت منها أناس اشتهروا بجمال الصورة وبالقوة ومتانة البنيان، أو بكرم المولد وعراقة الأصل. كما كانت منها حياة ناس مجهولين، وحياة نساء متنوعة على نفس النحو. كل هذه الصفات كانت تتجمع سويًّا على نحوٍ متباين، ويضاف إليها الغنى أو الفقر، والصحة أو المرض، أو ما بين هذا وذاك. ولكن لم يكن في أية حياة من هذه أي شيء يحدد حالة النفس؛ إذ إن تغير حالتها باختيارها هذه الحياة أو تلك.

هذه، يا عزيزي جلوكون، هي في رأيي اللحظة الحاسمة التي يتقرر بها مصير الإنسان. ولهذا السبب عينه كان على كل منا أن يتخلى عن أية دراسة أخرى، ويقتصر على بحث الطريقة التي يهتدي بها إلى شخص[٣٠] يكتسب منه المعرفة الكفيلة بتمكينه من التمييز بين حياة الخير وحياة الشر، ومن اختيار أفضل ما يتسنى له في كل الأحوال، مقدرًا ما للصفات التي عددناها من تأثير على الفضيلة في الحياة، عن طريق تجمعها أو تفرقها. فعليه أن يعرف منه التأثير النافع أو الضار الذي يعود به الجمال مقترنًا بالغنى أو الفقر، وبهذه الحالة للنفس أو تلك، والنتائج التي تجلبها عراقة الأصل أو وضاعته، والمركز العام

---

[٢٩] أصبحت هذه العبارة شعارًا لأنصار حرية الإرادة في أوائل العصر المسيحي.

[٣٠] هذه العبارة تُفسد تأثير كلمات أفلاطون الرائعة السابقة: «اللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها»؛ ذلك لأنه بينما أكد حرية كل إنسان في الاختيار وفي تقرير مصيره بنفسه، يعود هنا فيجعل الفرد عاجزًا عن السَّير في الطريق السليم إلا بمعرفة الفيلسوف وبإرشاده؛ أي إن الناس جميعًا — ما عدا الفلاسفة — عاجزون عن الاختيار الصحيح، ولا بدَّ لهم من مرشد.

أو الخاص، والقوة أو الضعف، وسرعة البديهة أو بطؤها، وأية صفة أخرى، فطرية أو مكتسبة، للذهن. وإذ يستخلص النتائج المترتبة على هذه التقديرات كلها، فإنه يستطيع أن (٦١٩) يختار بين الحياة الضالة والحياة الفاضلة من حيث هي تزيد النفس ظلمًا أو عدلًا. أما كل ما عدا ذلك من الموضوعات فسوف يتركه جانبًا؛ إذ إن هذا كما قلنا أهم ما يَتعيَّن على الإنسان مواجهته من القرارات، سواء أثناء حياته وبعد مماته. وعلى ذلك فإن على المرء، عند انتقاله إلى العالَم الآخر، أن يظل متمسكًا بهذا التمييز بين الحق والباطل تمسكًا راسخًا لا يلين، وألا ينبهر هناك أيضًا بالثراء وما شابهه من الشرور، أو ينغمس في حياة الطغيان، أو غير ذلك من مظاهر الشر، وهي أمور تجلب عليه أضرارًا لا حصر لها، ولا شفاء منها، وتنزل بنا آلامًا أفدح. وإنما الأجدر به أن يختار دائمًا من الأمور أوسطها، ويتجنب التطرف في الاتجاهين، وذلك في هذه الحياة، وفي كل حياة أخرى تالية بقدر الإمكان. ففي هذا تكون أعظم سعادة للإنسان.

ومضى ذلك العائد من العالَم الآخر ذاكرًا أن الرسول قال بعد ذلك: «وحتى آخر القادمين يستطيع، إذا اختار بحكمة، أن ينال نصيبًا ملائمًا سعيدًا في الحياة، إذا ما التزم اختياره بدقة. فليكن الأول إذن حريصًا في اختياره، وليحذر الأخير اليأس.»

وعندما قال الرسول ذلك، بادر الأول في ترتيب الاختيار إلى انتقاء أشد ما وجده من طغيان؛ ذلك لأن جشعه الأهوج حال بينه وبين اختبار جميع أوجه الحياة التي اختارها، ولم يدرك الشرور العديدة التي حفلت بها، أو يعلم أنه قد قدر له أن يلتهم أولاده، فضلًا عن ارتكاب شرور أخرى. ولكن عندما أتى الوقت الذي فحص فيه الأمر عن كثب، أخذ يضرب صدره بيديه، ويندب حظه، ناسيًا تحذيرات الرسول. وبدلًا من أن يلوم نفسه على آثامه، أخذ يُنحي باللائمة على الحظ، وأوامر الآلهة وأي شيء ما عدا ذاته. ولقد كان هو واحدًا من أولئك الذين هبطوا من السماء، بعد أن قضى حياته السابقة في دولة منظمة، وكانت فضيلته ترجع إلى التعود، لا إلى التزام الحكمة. بل يمكن القول إن جزءًا غير قليل من أولئك الذين جيء بهم على هذا النحو كانوا من الفئة التي أتت من السماء؛ لأنهم لم يقاسوا الآلام، على حين أن معظم من صعدوا من الأرض وقاسَوا منها ورأوا غيرهم يقاسون، لم يتسرعوا إلى هذا الحد في اختيارهم. وترتب على ذلك، وكذلك على اختيار الأنصبة بالاقتراع، أن استبدلت كل النفوس ما لديها من الشر بالخير، وما لديها من الخير بالشر. ومع ذلك فلو سعى كل إنسان، في كل مرة يعود فيها إلى الحياة الأرضية، إلى الحكمة بكل جوارحه، ولو شاء حظه ألا يكون ممن يختارون أخيرًا، لكان ما قيل هنا عن العالَم الآخر كفيلًا بأن

يضمن له فرصة طيبة في السعادة ها هنا، وبأن تتم رحلته في الذَّهاب إلى العالَم الآخر والإياب منه، لا بالطريق السفلي الوعر، وإنما بالطريق السماوي المُعبَّد.

(٦٢٠) وقال «إر» إن الطريقة التي كانت النفوس المختلفة تختار بها حياتها كانت تؤلف منظرًا يستحق أن يُرى — منظرًا يبعث على الرثاء، ويثير السخرية والدهشة في آنٍ واحد؛ ذلك لأن الاختيار كان يَتقرَّر في معظم الأحيان على أساس الحياة السابقة التي كان يحياها المرء. وهكذا رأى إحدى النفوس تختار حياة بجعة، وكانت تلك في وقتٍ ما نفس «أورفيوس» الذي كره جنس النساء؛ لأن مقتله كان على أيديهن، إلى حد أنه أبى أن تلده امرأة. ورأى نفس ثاميراس[٣١] تختار حياة بُلبل، وبجعة تختار حياة إنسان، ومخلوقات صداحة أخرى تفعل نفس الشيء. واختارت النفس التي كان ترتيبها العشرين حياةَ أسد، وكانت تلك نفس أجاكس بن تيلامون، وقد أبت هذه النفس أن تتخذ صورة الإنسان؛ إذ تذكرت الحكم الخاص بأسلحة أخيل.[٣٢] وتلته نفس أجاممنون Agamemnon[٣٣] الذي كان بدوره يكره البشر لما لاقاه من آلام، فاستبدل بحياته حياة نسر. وأمَّا نفس أتلانتا[٣٤] فقد أتى دورها في منتصف الطريق تقريبًا. وقد اختارت لنفسها حياة رياضي، وهو اختيار أغراها عليه ما رأته من التكريم الذي ينهال على الرياضيين. ورأى بعدها نفس إبيوس Epeius[٣٥] ابن بانوبيوس Panopeus وهو ينتقل إلى صورة امرأة صانعة. ورأى بعيدًا، من بين الأخيرين، نفس المهرج ثيرسيتيس Thersites وقد اتخذت لنفسها جسم قرد.

[٣١] الاسم في صورته الأصلية هو ثاميريس Thameris، وهو شاعر مغنٍّ شرقي، جاء ذكره في الإلياذة. وتروي الأسطورة أنه تباهى بصوته على ربات الشعر، فعوقب بالحرمان من البصر والصوت، وقيل إنه كفَّر عن غروره بالذَّهاب إلى الجحيم.

[٣٢] تروي الأساطير اليونانية أن هذا البطل قد دخل في مسابقة كان منافسه الوحيد فيها هو أوديسيوس، جائزتها هي أسلحة أخيل، فكان الحكم لصالح أوديسيوس، فانتحر أجاكس غضبًا، وحمل هذا الغضب على أوديسيوس معه إلى العالَم الآخر.

[٣٣] كان أقوى أمراء اليونان أيام حرب طروادة، وانعقد له لواء الزعامة في هذه الحرب، وانتصر بعد حصار أليم، ولكن زوجته (أو عشيقها) قتلته بعد عودته ظافرًا.

[٣٤] ابنة الإله زوس، الذي كان يريد بدلًا منها مولودًا ذكرًا. وقد عاشت بين الوحوش، وأتقنت فنون الصيد، واشتهرت بالسرعة الفائقة في العدو، وكانت تتحدى راغبي الزواج منها في العدو فتتفوق عليهم.

[٣٥] صانع الحصان الخشبي الذي اختبأ فيه أشجع المحاربين اليونانيين بقيادة أوديسيوس، وبواسطته اقتحموا طروادة.

والذي حدث أن آخر اختيار قد ترك لنفس أوديسيوس، الذي خففت من طموحه ذكرى جهوده السابقة، حتى إنه قضى وقتًا طويلًا يبحث عن حياة هادئة لا يعرفها أحد. وعندما اهتدى إليها آخر الأمر في ركن بعيد عن الباقين جميعًا، اختارها راضيًا قائلًا إنه كان سيختارها أيضًا لو كان أول المقترعين. وبالمثل انتقلت نفوس أخرى من حيوانات إلى أناس، ومن حيوانات إلى حيوانات أخرى، بحيث تحولت الحيوانات الظالمة إلى حيوانات مفترسة والعادلة إلى حيوانات أليفة، مع اندماجها على شتى الأنحاء.

وبعد أن اختارت النفوس كلها حياة لها، توجهت، بترتيب اقتراعها، إلى لاخيسيس، وأعطت هذه كلًّا منها الجني الذي اختاره؛ ليوجهه في حياته ويلبي له ما اختار. وبدأ الجني باقتياد النفس إلى كلوثو. فوضعها تحت يده هذه الآلهة وهي تدير محور الضرورة، وبذلك صدق على ما اختاره الإنسان عندما حان وقت اقتراعه. وبعد أن لمس المحور، سار بها إلى منزل أتروبوس، وبذلك جعل خيوط القدر لا رجعة فيها، ومن هناك انتقل دون أن ينظر إلى الوراء، إلى عرض (٦٢١) الضرورة. وبعد أن تجاوز هو والباقون جميعًا هذا العرش، رحلوا سويًّا إلى سهل ليثي Lethé (النسيان) خلال حرارة شديدة خانقة؛ ذلك لأن السهل عارٍ من الأشجار ومن كل ما ينمو على الأرض من النبات. وعندما حل الظلام، حطوا رحالهم على ضفاف نهر السهو Ameles، الذي لا يقدر وعاء على حمل مائه. وكان على الكل أن يشربوا قدرًا معينًا من هذا الماء، ولم يكن لدى البعض من الحكمة ما يمنعهم من شرب المزيد. وكلما شرب شخص هذا الماء نسي كل شيء وعندما غلبهم النعاس، دوَّى قصف الرعد وزُلزلت الأرض في منتصف الليل، وفي لحظة واحدة نُقلت النفوس إلى أعلى، في هذا الطريق أو ذاك، إلى حيث تولد وكأنها النجوم البازغة. أما «إر» نفسه فلم يسمح له بشرب الماء. ولم يكن يعلم كيف وعلى أي نحو عاد إلى جسمه، ولكنه فتح عينَيه فجأة فوجد نفسه على فراش الموت عند الفجر.

وهكذا يا جلوكون نجت القصة من النسيان. ولو أمعنا التدبُّر فيها؛ لأنقذتنا نحن أنفسنا، ولعبرنا بطُمأنينة وسلام نهر ليثي (النسيان)، ولَما دنَّسنا نفوسنا. وإذن فلو آمنت معي بأن النفس خالدة، قادرة على تحصيل كل خير واقتراف كل شيء، لاستطعنا أن نلتزم دائمًا الطريق العلوي، ولتوخينا العدل والحكمة في كل شيء؛ عندئذٍ نسالم أنفسنا ونسالم الآلهة، لا في إقامتنا هنا فحسب، بل عندما نتلقى جائزة العدل، كالمنتصرين في المباريات يتلقون الهدايا من أصدقائهم. وبهذا تتحقق لنا السعادة، لا على هذه الأرض وحدها، بل أيضًا في تلك الرحلة التي تدوم ألف سنة، والتي قصصت عليك نبأها.

هنداوي